
3 1761 09703997 8
UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY





KURZER HAND-COMMENTAR

ZUM

ALTEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG

MIT

I. BENZINGER, A. BERTHOLET,

K. BUDDE, B. DUHM, H. HOLZINGER, G. WILDEBOER

HERAUSGEGEBEN

VON

D. KARL MARTI

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BERN.

ABTEILUNG III:

LEVITICUS.



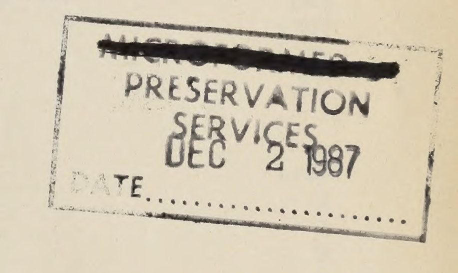
TÜBINGEN UND LEIPZIG
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1901.

LEVITICUS

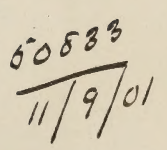
ERKLÄRT

VON

Lic. ALFRED BERTHOLET
AUSSERORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BASEL.







TÜBINGEN UND LEIPZIG
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1901.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

INHALT.

VERZEICHNIS DER SIGLA.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hes = Hesekiel.
Hi = Hiob.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremia.
Jes = Jesaja.
Jo = Joel.
Joh = Johannes.
Jon = Jona.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Sirach.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lev = Leviticus.
Lk = Lukas.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mch = Micha.
Mk = Markus.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri.
Ob = Obadja.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Sacharja.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia Salomonis.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanja.

BL = Schenkel's Bibel-Lexikon.
HbA = Riehm's Handwörterbuch des bibl. Altertums.
JdTh = Jahrb. f. deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher f. protest. Theologie.
MNDPV = Mittheil. u. Nachr. des Deutsch. Palästina-Vereins.
RE = Herzog's Real-Encyklop.
SBOT = Haupt's Sacred Books of the Old Testament.
StK = Theol. Studien u. Kritiken.
StW = Theol. Studien aus Württemberg
ThJ = Tübinger Theol. Jahrb.
ThLZ = Theol. Litteraturzeitung.
ThT = Theol. Tijdschrift.
ZSchw = Meili's Theol. Zeitschrift aus der Schweiz.
ZhTh = Zeitschr. für historische Theologie.
ZlTh = Zeitschr. für lutherische Theologie und Kirche.
ZPK = Zeitschr. für Prot. u. Kirche.
ZTh = Tübinger Zeitschr. f. Theologie.
ZThK = Zeitschr. für Theol. u. Kirche.
ZWL = Luthardt's Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie.
ZATW = Stade's Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins.

Einleitung.

I. Name und Ursprung. Das dritte Buch des Hexateuchs hat gleich den übrigen seinen hebr. Namen von seinem Anfangsworte וַיִּקְרָא. LXX nennt es nach seinem Inhalt Λευιτικόν (Λευειτικόν), wozu man ohne Zweifel βιβλίον zu ergänzen hat. Die entsprechende Ergänzung erklärt die masc. Form des latein. Leviticus (scil. liber). Freilich bieten verschiedene alte Manuskripte die genaue Übertragung des griech. Namens in latein. Leviticum (s. z. B. das Indiculum VT. ed. Mommsen und die Liste der kanonischen Bücher im Codex Claromontanus); aber im Gegensatz zum Dtn (s. Einl. I) setzte sich hier die masc. Form schon frühe durch, um sich in der Folgezeit unbestritten zu behaupten (vgl. Nestle, Expository Times, 1898, 188; von Gall, ZATW 1899, 177).

Die Frage nach dem Ursprung des Lev ruft zunächst der denkbar einfachsten Antwort: ganz Lev gehört zu P; darüber besteht kein Dissens. Es ist aber schon keine neue Erkenntnis mehr, dass P nicht einen einzelnen Autor bezeichnet, sondern Sammelname für einen ganzen, weiten schriftstellerischen Kreis ist. Denkt man dagegen an den Verf. der eigentlichen Grundschrift (Pg), der seine Gesetze in den Rahmen einer heiligen Geschichte einspannt (vgl. Wurster ZATW 1884, 112 118; Schmoller StK 1891, 231), so ist zu sagen, dass auf ihn gerade der allerkleinste Teil innerhalb Lev entfällt; denn Cap. 1—7 sind anerkanntermassen ein Einschub zwischen Ex 25—40* und Lev 8; Cap. 11—15 zerreissen wiederum den engen Zusammenhang, der ursprünglich zwischen Cap. 16 und 10 bestand; Cap. 16 selber hat eine durchgreifende Überarbeitung und Umgestaltung erfahren; Cap. 17—26 aber bilden, wie schon längst erkannt, ein für sich bestehendes Stück, dessen Kern H (bei Kuenen: P^1) älter ist als Pg (bei Kuenen: P^2); Cap. 27 endlich ist ein Nachtrag. Aus diesem Thatbestand erwächst uns die Aufgabe, die einzelnen Bestandteile des Lev näher zu prüfen und zu untersuchen, wie sie zu einem Ganzen zusammengekommen sind.

II. Die ursprünglichen Bestandteile und ihre Vereinigung. Es handelt sich hier nicht darum, die Analyse des Lev vor den Augen des Lesers erst zu entwickeln. Das ist, so weit möglich, in den Vorbemerkungen zu den einzelnen Capp. geschehen. Hier sind lediglich die im Kommentar gewonnenen Resultate zusammenfassend zur Darstellung zu bringen.

1) Deutlich löst sich zunächst heraus, was Pg angehört: Es ist Cap. 9 (exc. v. 19, s. zu v. 17 21^b) die Erzählung, wie Aaron und seine Söhne unter feierlichen

Opfern ihren Dienst antreten. Höchstwahrscheinlich war eine gedrängte Mitteilung über die Ausführung der Ex 29 gegebenen Anweisungen betr. die Priesterweihe unmittelbar vorangegangen. Sie bildet den Kern des 8. Cap., das in seiner gegenwärtigen Form als sekundäres Stück zu beurteilen, immerhin aber nicht zu tief (jedenfalls nicht so tief wie Cap. 4) hinabzurücken ist. Die direkte Fortsetzung von Cap. 9 bildet 10 1–5, der Bericht über Nadabs und Abihus Tod, und an diese Episode knüpft an einerseits 10 12–15, das Gebot betr. den Genuss der Priesteranteile an Speis- und Mahlopfer, andererseits 16 1–4 6 (11^{a}) 12–13 23 f. 34^{b}, die Vorschrift über die Bedingungen, unter welchen der Hohepriester ungestraft das Allerheiligste betreten darf; das ist ja, wie schon angedeutet, die Art des Pg, dass er seine Verordnungen aus konkreten geschichtlichen Veranlassungen heraus ableitet. Über seine Person können wir 10 1 ff. so viel entnehmen, dass er einem der legitimen Priestergeschlechter entstammt sein muss (s. S. 29).

2) Es ist allgemein anerkannt, dass Cap. 17—26 das sogen. Heiligkeitsgesetz (H) enthalten. Aber nicht minder fest steht, dass es gegenwärtig in die Überarbeitung eines Redaktors eingebettet ist, der es in das Werk von P aufnahm (daher Rp), so dass innerhalb dieser Capp. wieder eine Scheidung vorzunehmen ist. Sie gelingt mit Ausnahme von 25 8 ff. sozusagen vollständig. Nur wird sie dadurch wesentlich kompliziert, dass, wie schon die Analyse von Cap. 17 deutlich lehrt, H selber keineswegs aus einem Gusse ist, sondern eine Sammlung z. T. paralleler Vorschriften, die ein Redaktor (Rh) zu einem Ganzen verband, ehe die überarbeitende Hand von Rp drüber kam. Im Einzelnen glaubten wir folgende Stücke unterscheiden zu können:

1) 17 3* 4* [5* 7^{a}] 8* 9* 10–14; **2**) 18 7–10 12–20 22 f.; dieses Stück vereinigt mit **3**) 19 3 f. 11 f. 27 f. 30 f. 35 f., und zwar vielleicht durch den Autor von 3); eingefügt wurde von dem, der die Vereinigung vollzog: 18 6 27 25 26* 28 30; **4**) 19 9 10 13–18 19 29 32; **5**) 19 5–8 23–26; **6**) 20 2 [3] 6 [27]; **7**) 20 9 10–21 19 20; **8**) 21 1^{b}–5 7 9–15 17^{b}–24* 22 3* 8 10–14 18^{b}–25 27–30; **9**) 23 10–20* 39–43*; **10**) 24 15–22 exc. $16^{a\beta b}$; **11**) 25 2–7 (4*) 18–22 35–38 39 40^{a} 42 f. 47 53 55; **12**) 25 8^{a} 9^{b} $10^{a\alpha}$ 13 14–16* 17 24 f. Bei der Vereinigung dieser Stücke scheint Rh de suo hinzugefügt zu haben: 17 5 Anf. 18 2^{b}–5 21 24 $26^{a\beta}$ 29 19 33 f. 37 20 4 f. 7 f. 22–26 21 6* 8 22 2* 9 15 f. 31–33 23 22 25 11 f. 26 1 f. Gleichzeitig verband er mit ihnen eine sich schon vorfindende Paränese 26 3–45, welche er durch Einschaltung von v. 10 34 f. 39–43 zu einer Schlussrede der kleinen Gesetzessammlung umgestaltete.

Alles Übrige innerhalb der Capp. 17—26 scheint auf Überarbeitung im Sinne von P zurückzuführen zu sein, nicht freilich als stammte es alles ursprünglich aus der Hand des Rp. Dass er vielmehr schon vorhandene P-stücke, (die nicht zu Pg gehören), mit H zusammenarbeitete, lehrt die Analyse von Cap. 23 (s. S. 78). Für die Zeit der Zusammenarbeitung ergiebt sich ein sicherer terminus ad quem durch einen Vergleich von Neh 8 14–18 mit Lev 23 36 (P) 39 ff. (H). Nur hat man von vornherein zu beachten, dass sich auch nach dieser Zusammenarbeitung die redaktionelle Thätigkeit an Cap. 17—26 fortsetzte, d. h. dass auch nach ihr noch neue Stücke in den Text eingetragen wurden. Das ist sicher für 23 26–32, wahrscheinlich für 24 1–9 10–14 23 25 32–34, und dass sie gewaltsam genug war, Stücke von H zu verdrängen, um solche von P an die Stelle zu setzen, darf vielleicht aus 24 1–9 geschlossen werden (vgl. das S. 84 über 24 10 ff. sowie das S. 62 über 20 25 Bemerkte).

Von dem genannten term. ad quem hat man natürlich rückwärts zu gehen, wenn man die Entstehungszeit H's auffinden will. Dabei hat man in erster Linie im Auge zu behalten, dass H eine Sammlung von Gesetzen repräsentiert, dass der Begriff ihrer Entstehung also ein mehr oder weniger elastischer sein kann, sofern sie einzeln genommen, keineswegs gleichzeitig zu sein brauchen. In der That zeigt sich ein merklicher Fortschritt in der Gesetzesarbeit innerhalb H schon am Unterschied des 11. und des 12. der oben unterschiedenen Stücke. Hier kann man geradezu von H_1 und H_2 reden. Aber das ist auch der einzige Ort, wo ich diese Bezeichnung, sofern ihr chronologische Bedeutung zukommen soll, angewendet wissen möchte. Das 11. Stück mit seinen humanen Vorschriften scheint wieder auf gleicher Stufe wie das 4. zu stehen. Ist es ferner richtig, dass der Autor des 3. seine Vorschriften mit 2. verband, so muss er es schon vorgefunden haben. Seinerseits scheint das 2. wieder jünger als das 7. (S. 64). Das sind freilich lauter relative Zeitbestimmungen. Auf bestimmtere Datierungen der einzelnen Bestandteile, die zu H zusammengesetzt sind, ist aber wohl überhaupt zu verzichten. Genug, wenn es gelingt, ihre Entstehungszeit im Allgemeinen und vorab die Zeit ihrer Sammlung festzustellen; es hat nämlich z. T. den Anschein, als stehe Rh der von ihm übernommenen Materie nicht ferne (s. S. 64 93), und unserm Interesse ist damit insofern Genüge geleistet, als in Rh am deutlichsten zum Ausdruck kommt, was der ganzen Sammlung dieser Gesetze das charakteristische Gepräge verleiht. Weiter ist BÄNTSCH in seiner wertvollen Untersuchung über das Heiligkeitsgesetz gegangen, indem er H^1 H^2 H^3 unterscheidet. H^1 (Cap. 18—20 und die H-stücke in Cap. 23—25) hält er für vorhesekielisch, litterarisch aus den ersten Jahren des Exils stammend, substantiell aus der dem Exil kurz vorhergehenden Zeit, H^2 (Cap. 21 22) für ein Produkt des Exiles, das als schriftstellerisches Ganzes seine Stelle hinter Hes habe, ebenso für exilisch H^3 (Cap. 17); (seine Meinung über Cap. 26 ist die oben acceptierte). Ich leugne keineswegs, dass z. B. ein Vergleich von 20 9 mit Hes 22 7 für die Priorität der Lev-Stelle sprechen könnte (BÄNTSCH 87), doch muss er es nicht, lässt sich doch auch für die dtn. Vorschriften zeigen, dass sie z. T. der fast wörtliche Niederschlag prophetischer Aussprüche sind (s. Einl. zu Dtn II 3a). Angenommen aber, Hes habe Lev 18—20 in seiner jetzigen Redaktion vorgelegen, hätte er angesichts 19 27 wohl noch 7 18 geschrieben? Eher könnte ein Vergleich der Festgesetzgebung H's mit derjenigen Hes's die Annahme der Priorität der erstern nahelegen. Aber selbst zugegeben, dass die eine oder andere Gesetzesreihe vor Hes entstanden sei, habe ich Bedenken gegen die Art, wie BÄNTSCH die einzelnen Teile, in die für ihn H zerfällt, litterarisch verselbständigt (s. unten S. 73). Daran ist allerdings festzuhalten, dass für die Altersbestimmung H's schliesslich massgebend ist sein Verhältnis zu Hes. Die beiderseitige Verwandtschaft, die sich z. T. bis auf den Ausdruck erstreckt (vgl. z. B. noch die Liste bei CARPENTER, The Hexateuch I 147f. 150f.), ist bekanntlich so gross, dass man ganz H oder zum Mindesten Cap. 26 auf den Propheten selber zurückgeführt hat (s. S. 94). Die Unmöglichkeit dieser Hypothese ist im Comm. (l. c., s. noch zu 19 28 20 5 22 16) dargethan. Jedenfalls aber darf man sich bei einer so auffälligen Übereinstimmung in Gedanken und Sprache von Hes nicht weit entfernen. Unter ihn hinab führt schon 19 27 (s. oben), sodann die Nennung des Hohenpriesters 21 10-15 (s. z. St.), die Verwendung des Weins beim Opfer 23 13, vor Allem aber Cap. 26 (s. S. 94). Den exilischen Hintergrund spiegeln deut-

lich Stellen wie 18 24–30 (S. 64) 26 34 (S. 94), und aus dieser Zeit begreift sich auch am Besten die Fixierung so idealistischer Forderungen wie des Verbotes der Profanschlachtung 17 3f. (s. z. St.) sowie des Sabbat- und Jobeljahres (S. 89). 26 40 ff. lässt für Rh spez. an die spätere exilische Zeit denken, während man die frühere für die allmähliche Entstehung der von ihm übernommenen Materie zur Verfügung hat (s. S. 94).

Eine Frage für sich ist, ob für H auch Stücke ausserhalb Cap. 17—26 in Anspruch zu nehmen seien. Beschränken wir uns in der Antwort auf Lev, so scheint sie wenigstens für 11 43–45 zu bejahen zu sein. Dagegen ist WURSTERS Meinung, als hätten Capp. 11—15 zu H gehört, entschieden abzuweisen (s. unten sub 4 und zu Cap. 11 S. 33).

Der H eigentümliche Sprachgebrauch ist an der Spitze der einzelnen Capp. erörtert. Im Übrigen vgl. die sub IV citierte Litteratur über H.

3) Ein Gesetzeskorpus für sich scheinen Capp. 1—7 gebildet zu haben, wofür BÄNTSCH (Komm.) die passende Sigle Po (priesterliche Opferthora) verwendet. Auch diese Capp. erweisen sich bei genauerer Analyse als keineswegs einheitlichen Ursprunges. Zunächst fällt auf, dass Cap. 6f. als relativ geschlossenes Ganzes, mit eigener Unterschrift versehen, Cap. 1—5 gegenüberstehen. In Cap. 1—5 ergiebt sich uns folgende chronologische Ordnung als wahrscheinliche: a) Cap. 1 (sekundär: v. 1 $2^{a\alpha}$ 14–17) und Cap. 3 (sek.: v. $16^{b\beta}$ 17; 5*?). b) Cap. 2 (sek.: v. 11–13; 8*?). c) 5 1–6 (sek.: v. 2f.) 17–19. d) Cap. 4 (10^{a} viell. Glosse) 5 7–13 (beachte v. 10 בְּמִשְׁפָּט, scil. 1 14–17) 14–16 (15*) 20–26. Capp. 6f. sind als Ganzes jünger als Cap. 1—5 (s. S. 19), aber ihrerseits mit einem ältern „Priesteranteilgesetz“ (6 19 7 7 8–10 33 35^{a} 36*) verbunden; sekundär sind in Cap. 6f.: 6 12–16, viell. 6 23 (s. noch zu 6 10); 7 $12^{a\beta b}$ 22–27 28–32* 34* (viell. älter als seine Umgebung und schon Pg bekannt, s. zu 9 21 10 14f.); 35^{b} (s. noch zu 37f.).

Eine genaue Datierung dieser Gesetze ist schlechterdings nicht zu gewinnen. S. 1 ist die Möglichkeit zugegeben, dass Cap. 1—3 ihrem ältesten Bestande nach älter seien als Pg, indem die Bezugnahme auf Stiftshütte und Aarons Söhne an den betr. Stellen auf späterer Eintragung zu beruhen scheint. Für 5 1–6 (exc. v. 2f.) 17–19 lässt sich sogar die Frage aufwerfen, ob sie nicht vor Hes anzusetzen seien (S. 11 16), in welchem Falle ihnen vermutlich die Priorität vor Cap. 1—3 zukäme; dass wenigstens 5 17–19 vor der Einführung P's schon in Geltung war, dürfte aus Esr 10 19 zu folgern sein (s. S. 16). Mit grösserer Bestimmtheit lässt sich dagegen von einzelnen Teilen nachweisen, dass sie jünger als Pg sind. Das gilt insonderheit von Cap. 4 5 7–13 (s. die allg. Bem. S. 11 und zu 10 16–20) sowie von Cap. 6f. (S. 19). Damit ist natürlich gesagt, dass Cap. 1—7 als Ganzes unter Pg gehören. Im Allgemeinen wird gerade für diese Opfergesetze am Ehesten zutreffen, was STADE (Gesch. Isr. II 64f.) schreibt: „Wo es gilt ein Herkommen im engen Kreise einer Korporation — und hier handelt es sich, soweit das Jerusalemer Herkommen in Betracht kommt, dazu noch um eine Familie — fortzupflanzen, und wo dieses Herkommen ununterbrochen geübt wird, wählt man auf Erden überall und zu allen Zeiten die mündliche Überlieferung. Sie genügt zunächst vollständig, da die ununterbrochene Ausübung die Anschauung schafft, ohne welche dem Lernenden die mündliche Überlieferung nicht genügen würde, und sie empfiehlt sich, da auf diese Weise die Überlieferung

sich ganz von selbst auf die interessierten Kreise beschränkt. Ist aber ein Gegenstand längere Zeit blos mündlich überliefert worden, so stellt sich gewöhnlich eine grosse Scheu ein, darüber etwas niederzuschreiben. Alle alte Sitte erscheint ja leicht schon um ihres Alters willen als ehrwürdig, heilig und daher zu bewahren. Eine solche Scheu muss auch hier durch bestimmte, mächtigere Antriebe überwunden worden sein. Überlegt man, in wie ausgedehnter Weise das Judentum sich auch später in allen Dingen, welche mit der Religion zusammenhangen, mit mündlicher Überlieferung begnügt hat, so wird man es so unwahrscheinlich wie möglich finden, dass man in vorexilischer Zeit mit dem kultischen Herkommen anders verfahren sein sollte . . . Aber der Sachverhalt ändert sich natürlich, sobald das Herkommen nicht mehr ausgeübt und daher von den Lernenden eine lebendige Anschauung nicht mehr gewonnen werden kann. Dann entsteht bei blos mündlicher Überlieferung die Gefahr der Trübung und Entstellung infolge von Missverständnissen; dann ist zu befürchten, dass das Gedächtnis für Einzelheiten ganz versagt. Und dann ist für die Betroffenen erst der hinreichende Grund gegeben, zur schriftlichen Aufzeichnung zu schreiten."

4) Ein weiteres für sich bestehendes Stück bilden Capp. 11—15 die Reinheitsvorschriften, von BÄNTSCH passend Pr genannt. Auch sie repräsentieren eine Sammlung von Gesetzen, die erst allmählich entstanden und nach der Zusammengehörigkeit der behandelten Materie an- und ineinandergereiht worden sind. Gleich Cap. 11 ist ein ziemlich kompliziertes Gebilde. V. 43–45 haben wir sub 2 für H in Anspruch genommen. Deutlich sind v. 24–40 mit ihren entwickeltern Vorstellungen über rein und unrein sekundär, ebenso vielleicht v. 8^b 11^b; aber damit ist wahrscheinlich noch nicht die ganze Scheidungsarbeit innerhalb Cap. 11 gethan (vgl. S. 33 f.). Der Autor von Cap. 12 hat deutlich schon Cap. 15 vor Augen, und innerhalb Cap. 12 ist wieder v. 8 sekundär. 13 1–46 war ursprünglich unabhängig von 14 3–20; ein Red. schrieb 14 1 f., um beide miteinander zu verbinden. Damit sind nachträglich die sek. Stücke 13 47–59 14 21–32 33–53 vereinigt worden (zu 14 54–57 s. z. St.). In Cap. 15 weist wenigstens v. 33 auf einen redaktionellen Eingriff. WURSTER hat, wie schon erwähnt, gemeint, diese 5 Capp. gehörten zu H. Dagegen beweist aber mit völliger Genüge 15 24 (s. z. St.) verglichen mit 20 18 (18 19), und genauer lehrt 14 10 vergl. mit Num 15 4 und 27 (s. zu 14 19), dass das betr. Stück hinter Num 15, welches Cap. wahrscheinlich selber erst vom Bearbeiter von Lev 17—26 verfasst ist, fällt. Zu einem entsprechenden Resultate gelangen wir auch durch die Beobachtung, dass 14 1 ff. schon den technischen Lagerbegriff des Pg hat (S. 42 f.). Somit darf man mit Sicherheit wenigstens so viel sagen, dass als Ganzes Capp. 11—15 unter die Grundschrift zu setzen sind.

5) Eine gesonderte Betrachtung erheischen noch Cap. 16 und 27. Von jenem haben wir schon für Pg seinen Teil in Anspruch genommen. Unter ihn führt die damit kombinierte Vorschrift betr. den Versöhnungstag v. 29–34^a, mit der ihrerseits wiederum die Ritualvorschrift v. 5 7–10 11^b 14–22 26–28 verbunden ist. Glossen sind v. 17^b $24^{b\beta}$ 25, vielleicht $32^{b\beta}$. Cap. 27 (exc. v. 25 32 f. und vielleicht mehr) stammt wahrscheinlich von Rp (s. oben sub 2 und zu 27 33). Für das Nähere s. die allg. Bem. zu beiden Capp.

6) Mit der im Bisherigen mitgeteilten Analyse ist die Frage nach der Vereinigung der einzelnen Bestandteile, mit a. W. nach der Redaktion des Lev im

Grunde schon erledigt. Es hat sich dabei nämlich gezeigt, wie das Zusammenwachsen der einzelnen, z. T. erst in Gruppen zusammengefassten Gesetze zu einem Ganzen als Resultat eines dauernden und ganz allmählich sich vollziehenden Prozesses aufzufassen ist, d. h. dass eine fortgehende Redaktionsthätigkeit angenommen werden muss und sich P (im weitesten Sinne) als das sehr successiv zu Stande gekommene Werk eines ganzen Kreises erweist. Als wichtigste Etappen in dieser Entwickelung sind für Lev zu nennen: a) die Sammlung der H-Stücke durch Rh, b) die Verbindung von H mit Pg durch Rp, der H selber überarbeitete, noch vor der Gesetzespublikation unter Esra (s. oben sub 2), c) nach ihr die Einschaltung von Po und Pr, die inzwischen ihrerseits zu eigenen Gesetzeskörpern geworden zu sein scheinen, in das so entstandene Werk. Daneben her geht gleichzeitig die Ausspinnung des einmal vorhandenen gesetzlichen Fadens (vgl. z. B. Cap. 16 und s. das instruktive Beispiel 10 6-11, S. 30f.), Nachträge entstehen (vgl. Cap. 27), und im Falle von 24 10-23 (s. S. 84) kann man beobachten, wie die Thora der Haggada ruft, von eigentlich glossatorischen Eintragungen ganz zu schweigen (vgl. z. B. S. 97). Dass die Einschaltung von Cap. 1—7 gerade an ihrer jetzigen Stelle geschah, begreift sich leicht. Die vorangegangenen haben die Aufrichtung des Heiligtums berichtet; der h. Dienst soll mit der Weihe der berufenen Priester anheben, und dieser Akt vollzieht sich unter feierlichen Opfern. Wie war mit diesen Opfern zu verfahren? Darauf eben gaben Cap. 1—7 die Antwort, es brauchte blos der Redaktor den Übergang mittelst der Einfügung von 1 1 2aα zu vermitteln. Und die Einschiebung von Cap. 11—15 vor Cap. 16 mag veranlasst sein durch die Erwägung, dass vor der Behandlung der Versöhnung des Volkes (Cap. 16) die besondern Fälle der Unreinheit, einer Hauptquelle der Versündigung (vgl. spez. 15 31), bekannt zu geben seien.

III. Zur theologischen und religionsgeschichtlichen Bedeutung des Lev.

Wer an Lev mit dem Bestreben hinantritt, aus ihm ein Stück Theologie und Religionsgeschichte zu lernen, darf sicher sein mehr drin zu finden als sich auf den ersten Blick erwarten liesse. Es möchte ja wohl scheinen, als hätten seine vielen technischen Vorschriften, vorab in Cap. 1—7, lediglich antiquarisches Interesse, und als seien Cap. 11—15 nur der pedantische Ausdruck eines unfruchtbaren levitischen Reinheitsideales. In Wirklichkeit findet man sich auch hier bei tieferm Eindringen einer Fülle interessanter Probleme gegenübergestellt. Freilich von einer theologischen und religionsgeschichtlichen „Bedeutung“ kann beim Lev nicht in dem Sinne die Rede sein wie beim Dtn; denn dieses stellt sich, wenn es sich auch, litterarkritisch betrachtet, ebenfalls als Produkt einer längern Entwickelung zu erkennen giebt, in wesentlich anderer Weise als ein in sich geschlossenes und für sich bestehendes Ganzes dar, das als solches in den Verlauf der israel. Religionsgeschichte eingegriffen hat, als der Lev, in dem wir nur einzelne Bruchteile eines solchen vereinigt finden, ganz abgesehen davon, dass selbst als Ganzes P nur die direkte Fortbildung der im Dtn gegebenen Ansätze bedeutet (s. Einl. z. Dtn IV). Was sich aus Lev theologisch und religionsgeschichtlich gewinnen lässt, trägt infolgedessen bis auf einen gewissen Grad den Charakter des Fragmentarischen und Zufälligen an sich. Höchstens vom Heiligkeitsgesetz könnte man sich mehr versprechen; aber auch dieses ist im Grunde nur ein Konglomerat sehr disparater Bestandteile und verdankt seine charakteristische Einheitlichkeit zumeist seiner Redaktion. Mit ihm sei der Anfang gemacht; doch wollen die nach-

folgenden Bemerkungen lediglich als Andeutungen verstanden sein dessen, was im Commentar seine Ausführung gefunden hat.

1) Der von Klostermann vorgeschlagene Name Heiligkeitsgesetz bezeichnet richtig den Gesichtspunkt, unter dem in H die Gesetze zusammengestellt sind. Nur hiesse es ihn gründlich missverstehen, wenn man den Begriff der Heiligkeit in dem uns geläufigen Sinne als rein ethischen fassen wollte. Vielmehr, wie er, auf Gott angewendet, seine kultische Exklusivität bedeutet (s. zu 19 2), so zielt die Forderung der Heiligkeit für Israel auf dessen kultische Absonderung ab. Während auf der einen Seite die starke Betonung des göttlichen Ichs Jahwes (beachte das häufige אֲנִי יְהוָה [אֱלֹ׳]) ein charakteristischer Zug unserer Gesetzgebung ist, so gilt andererseits eine ganze Anzahl von Vorschriften speziell der Abwehr fremder bezw. abgöttischer Kultbräuche (vgl. 17 5–7 19 4 26 ff. 31 20 6 27 21 1 ff.). Die Wiederholung schon mitgeteilter Gebote in 26 1 f. durch Rh zeigt, worauf er den Hauptaccent legt: bildlosen Jahwedienst, Heilighaltung des Sabbats und des Heiligtums, also ausschliesslich kultische Gebote! Am Deutlichsten zeigt sich das Vorwiegen des kultischen Gedankens in der Übertragung der Sabbatsidee auf das Land im sogen. Sabbatjahr (S. 87 f.), und die „Heiligung" des Jobeljahres (s. zu 25 10) bestätigt die Beobachtung, wie eine an sich soziale Einrichtung ganz und gar unter religiösen bezw. kultischen Gesichtspunkt fällt. Kein Wunder, dass der weitaus grössere Teil H's kultusgesetzlicher Art ist: Bestimmungen über Heiligtum, über Priester, Opfer und h. Festzeiten. Die Bedeutung dieser Gesetzgebung liegt für uns darin, dass sie uns in das allmähliche Werden und Wachsen der ganzen israel. Kultusordnung einen Einblick gewährt: Noch sind in H die Dinge im Flusse, die uns in P mehr oder weniger fertig entgegentreten; der blos relative Unterschied aber rechtfertigt den Namen P^1, den Kuenen für H gebraucht hat. Für P (d. h. P^2 ff.) ist die Hauptsache bekanntlich das Wie? des Kultes; wem er dargebracht wird, steht für ihn ausser Frage. In H ist, wie das Verbot des Seʿirimkultes (17 5–7 vgl. v. 8 f.) beweist, letztere noch nicht völlig zurückgedrängt. Ebenso ist die Gefahr, der H durch 17 3 f. vorbeugen will, dass sich nämlich unbesehen wieder eine Vielheit von Altären einstelle, in P überwunden. Noch ist in H (Cap. 21) die Hierarchie weniger ausgebildet als in P, wenn auch die Heiligkeit der Personen schon auf dem Punkte angelangt ist, dass sie sich in verschiedenen Graden abstuft; noch kennt H nicht den Unterschied von קֹדֶשׁ und קֹדֶשׁ קָדָשִׁים (S. 72), noch spricht er beim Opfer blos von עֹלָה und זֶבַח שְׁלָמִים und scheint vom Schuldopfer überhaupt nichts zu wissen (l. c.); noch greift die Systematik des Jobeljahres weniger tief als in P (S. 87), noch ist die Datierung des Neujahrs nicht die definitive (s. zu 25 9); noch ist der Zusammenhang der Feste Cap. 23 mit dem Ackerbauleben nicht gelöst (S. 78 80), wie dieses denn überhaupt mehrfach die Basis der mitgeteilten Gesetze bildet; noch ist die Festfreude nicht im Ernst des Busscharakters der Feste erstickt (vgl. 23 40); ihre historische Umdeutung ist erst im Gange wie im Dtn (vgl. 23 43), während die Steigerung über dieses hinaus unverkennbar ist in der Rolle, welche bei den Festen die Gemeindeopfer spielen (23 10–20). In bemerkenswerter Weise zeigt eine Stelle wie 17 11^b, wie man über den Kultus schon theologisch zu spekulieren anfängt. Auf die Herstellung kultischer Heiligkeit innerhalb der Gemeinde tendieren auch die Gesetze, die gegen geschlechtliche Verunreinigung protestieren Cap. 18 20 (s. zu 18 2). Sünden dieser Art gerade sind es, welche die

„profanieren“, die zu Heiligem berufen sind (vgl. 19 29 21 9 13–15). Man erinnert sich, wie eben geschlechtliche Enthaltung schon in alter Zeit Vorbedingung zur Teilnahme am Kultus war (Ex 19 15 I Sam 21 5). Das ist übrigens nur ein Symptom der Thatsache, dass das religiöse Ideal H's überhaupt negativer Art ist: Meidung alles dessen, was die Heiligkeit stören könnte (vgl. zu 22 31–33). Beachtenswert ist, mit welcher Vorliebe die Sünde als Verunreinigung des Landes hingestellt wird, was nebenbei zeigt, bis zu welchem Masse Jahwe Herr über das Land geworden ist (s. zu 18 28 19 23–25 25 23 26 42). Bei einer solchen physischen Auffassung kann das Element des Persönlichen unmöglich zu seinem vollen Rechte kommen. Immerhin wäre es eine irrige Einseitigkeit der Beurteilung, wenn man H's Heiligkeitsbegriff als ausschliesslich kultischen fassen wollte. Dem wäre schon zuwider, dass, wie richtig bemerkt worden ist (vgl. SMEND Rel.-Gesch. 326), die Heiligkeit in dieser spätern Zeit für die gesamte Lebensführung der Juden gelten will. Und nun läuft in H ein Gesetzesfaden mit, der den dtn. das bürgerlich-sittliche Leben regelnden Vorschriften parallel ist (19 9 f. 13–18 19 29 32 25 35 ff., vgl. 26 31). Man hat hier vornehmlich auf 19 17 f. hinzuweisen, wo sich die atl. Ethik sogar zu ihrer höchsten Höhe erhebt und aus der äussern Sphäre der That in die innere der Gesinnung eingeführt erscheint (s. S. 67 f.). Freilich offenbart sich hier gerade wieder ihre Schranke: sie trägt ganz und gar partikularistischen Charakter, und das Bewusstsein, dass man kraft des Gesetzes aus der grossen massa perditionis als die Heiligen (vgl. מְקַדִּשְׁכֶם 20 8) herausgehoben ist, führt, trotzdem dass die Schätzung des Menschenlebens als solchen gegen früher einen Fortschritt aufweisen mag (s. zu 24 17), zu einer Beurteilung dessen, was nicht Israel ist, die einer Verurteilung gleich sieht (s. zu 18 24 und vgl. 25 39 ff., wonach die Sklavendienste, zu denen Israeliten zu gut sind, ihnen Fremde thun sollen!).

Die Wurzel dieser Auffassung haftet freilich wieder in der Religion, und hier kommt schliesslich nur aufs Neue der Glaube zum Vorschein, vor dem wir bewundernd Halt machen: Ungebeugt inmitten der Grösse alles Unglückes lässt man nun einmal nicht von der Überzeugung, Jahwe für sich zu haben und ihm zu eigen zu sein, und weiss zugleich: Jahwe kann seinerseits von seinem Volke nicht lassen (26 44). Wer auf solchen Höhen wandelt, dem darf man von vornherein ein gutes Stück Idealismus zutrauen, und es wäre kleinlich, bei manchem Gebot, aus dem nur allzu mächtig eine unverkennbar idealistische Tendenz redet, mit dem Autor über seine praktische Durchführbarkeit rechnen zu wollen. Dass er selber den Existenzbedingungen ferne gerückt war, unter denen das Gesetz sich einzig verwirklichen konnte, mag ja zu dieser idealisierenden Fassung mit beigetragen haben (vgl. zu 17 3 f. 22 24 f. 25 11 und S. 89). Unvermittelt neben diesem idealistischen Zug macht sich allerdings das allzu Menschliche wiederum in einem unverhüllten Utilitarismus geltend (s. zu 19 25), und wo der Versuch gewagt wird, das Bild des von der Zukunft erwarteten Segens auszumalen, greift man zu Farben, die fast nur den äussern Sinnen etwas zu sagen haben. S. noch im Folgenden über 17 5 ff. 19 23–25 etc.

2) Im Blick auf Pr (Cap. 11—15) erweitert sich notwendig der Gesichtskreis, und am Horizonte liegen Probleme der allgemeinern Religionsgeschichte. Dass gewisse Speisen (Cap. 11), gewisse Krankheiten (Cap. 13 f.), dass insonderheit die Äusserungen des Geschlechtslebens (Cap. 12 15) verunreinigen, ist nicht etwas

was Israel allein eignete: Zum Verständnis einer solchen Auffassung hat man die Analogieen aus den Religionen nächstverwandter wie fremder Völker heranzuziehen, und es zeigt sich, dass gleiche Phänomene einer gleichen Erklärung rufen. Unreinheit ist ursprünglich nur ein Korrelat zu Heiligkeit (vgl. zu 6 21), d. h. dass in einem Kulte für unrein gilt, was ein Mitglied dieses Kultes in einen andern Kultkreis hineinzieht, was es zu einem fremden numen oder nur zu einem anonymen Dämon in Beziehung bringt. Unrein ist daher die Speise, die einem solchen Numen heilig ist oder einst heilig war (s. S. 38f. und vgl. zu 1 14–17), unrein eine Krankheit, in der man ursprünglich die unmittelbare Einwirkung eines Dämons sah (s. S. 43), unrein jede Äusserung des Geschlechtslebens, weil man es sich wiederum zunächst unter dem Schutze besonderer Dämonen stehend dachte (s. S. 41 49). Somit reichen die Wurzeln der hebr. Reinheitsvorschriften bis in die polydämonistische Zeit zurück; selbst die Frage nach einstmaligem Totemismus kann bei Cap. 11 im Hintergrund auftauchen (S. 40). Lassen sich von hier aus diese Vorschriften ihrer eigentlichen Bedeutung nach verstehen als die Frucht von Vorstellungen einer weit ältern z. T. hinter der historischen Zeit noch zurückliegenden Periode, so enthüllt sich uns die bemerkenswerte Thatsache, dass mitten in die Gesetzesreligion hinein ein gutes Stück Heidentum Eingang gefunden hat, allerdings — das ist gleich hinzuzufügen — nicht als solches: Wie überall in solchen Dingen, so ging es auch hier nicht ohne allerhand Umdeutungen ab. Es genügte schon, dass einmal der Name Jahwes einen andern verdrängt hatte (vgl. S. 41 43), um der einen oder andern dieser Vorstellungen das Bedenkliche zu nehmen: und sobald sie nur legitim geworden waren, konnte man sie ungestört ausspinnen, ohne fürchten zu müssen an der eigenen Religion Schaden zu nehmen. Man machte ihre Anwendung selbst auf leblose Dinge (vgl. den Aussatz an Kleidern und Häusern), froh, wenn man auf diese Weise neue Gebiete gewann, die man mit seinen sich stets steigernden kultischen Geboten bebauen konnte.

Dasselbe Phänomen der Übernahme polydämonistischer Residuen in das levit. Gesetz tritt auch ausserhalb Pr zu Tage. S. zu 17 5–7 19 23–25 23 14. Am Auffälligsten zeigt es sich in der Hereinziehung Asasels (s. zu 16 8 22) in das Ritual des Versöhnungstages. Überhaupt bildet der Kultus die eigentliche Domäne, wo sich das „heidnische“ Element einnistet, schon darum, weil sich nirgend mehr als in ihm der religiöse Konservatismus zu behaupten pflegt (vgl. zu 2 11 7 15). Ich verweise für diesen Satz einfach auf die Erklärung von Stellen wie 1 5 6 9 3 4 11 4 6 8 15 Cap. 12 (S. 41) 13 45 14 7 17 13f. 21 3 22 27 23 9–14 25 10; vgl. zu Ex 28 35 30 34–38. In diesem Zusammenhang ist auch der Stellen Erwähnung zu thun, in denen der alte Opfergedanke der communio nachklingt, vgl. zu 1 4 (die S^e^mika S. 3) 4 7 8 22–32 (S. 26) 14 12–14 16 f. Man darf wohl sagen, dass die Züge, auf die im Obigen hingedeutet worden ist, die eigentlich populären im Kultus waren; sie sind aber für die Zeit, in der Lev entstanden ist, nicht die wichtigsten. Neben ihnen her gehen, z. T. unvermittelt, wie uns das interessante Ritual des Versöhnungstages lehrt (s. zu 16 22), solche einer theologisch ausgebildeten Methodik, und erst in ihr offenbart sich die eigentliche Seele des levit. Opferwesens. Seine ausführlichste Darstellung hat es in Po gefunden.

3) Es ist oben sub 1 schon bemerkt worden, dass die Hauptfrage in P das Wie? des Opfers ist (vgl. zu 10 1–5 S. 30), während das Wem? keiner Bestimmung mehr

zu bedürfen scheint. Es ist nun gleich lehrreich, dass das Brandopfer den Vortritt erhält (s. zu Cap. 1). Seine Überordnung über das Mahlopfer (vgl. zu 1 3 3 1) und damit Hand in Hand gehend die Bevorzugung der Gemeindeopfer vor den Privatopfern (vgl. z. B. 6 1–6) zeigt die wesentliche Herabminderung des persönlichen Anteils des Laienelementes am Kultus (doch s. zur S^e^mika 1 4): Möglichst viel Gott bezw. dem Heiligtum (vgl. z. B. zu 27 33), möglichst wenig den Menschen, wenigstens denen nicht, die nicht קְרֹבֵי יְהוָה (10 3) sind! Ihnen liegt blos ob, vom Ihren zum Kultus hinzuzubringen, aber sozusagen blos bis an die Schwelle des Heiligtums: ihre aktive Beteiligung hört auf dem Punkte auf, wo der eigentlich kultische Akt einsetzt. Damit spielt sich der Kultus selber wie auf eigener Bühne ab, in eine dem Werktagsleben entrückte, sublimierte Sphäre emporgehoben, und die handelnden Personen sind die Priester. Die tiefe Kluft zwischen dem ihn bedienenden Klerus und den Laien, die wir im Dtn sich aufthun sahen (s. Dtn-Comm. XXVIII), soll auch gar nicht überbrückt werden (s. zu 6 11). Für das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Macht ist das Sündopfer des Fürsten verglichen mit dem des Hohenpriesters genugsam bezeichnend (s. zu 4 23), und die Salbung des Letztern, an der in sekundären Stücken sogar sämtliche Priester participieren sollen (vgl. S. 12 oben), bedeutet im Grunde nur die Übertragung der königlichen Prärogative auf seine Person (s. zu 8 6–13).

Als Ganzes ist nun aber, und das ist das Wichtigste, dieser Kult das Eine grosse Mittel geworden, das die Kappara, die S ü h n e schafft (zur Kappara s. zu 1 4), als Ganzes, d. h. dass jedem organischen Glied desselben sühnende Wirkung zukommt (vgl. zu 10 19 S. 32), dem Brandopfer so gut wie Sünd- und Schuldopfer. In diesen letztern freilich, die Dtn und H noch nicht nennen, tritt der Charakter des Kultes in P am Unmissverständlichsten in die Erscheinung (s. die Ausführungen auf SS. 11 15f. 17 und vgl. zu 6 20). Seine Gipfelung aber bedeutet der grosse Versöhnungstag (Cap. 16, s. S. 53). Wo der letzte Endzweck des Kultes die Sühne ist, versteht sich die zunehmende Bevorzugung der blutigen Opfer vor den unblutigen (vgl. die Bem. zum selbständigen Speisopfer S. 7); eine Vergleichung der verschiedenen Schichten innerhalb der P-Gesetze kann uns denn auch eine Vorstellung von der allmählich sich steigernden Manipulation mit dem Blute geben (s. zu Cap. 4 S. 11).

Selbstverständlich ist ein derartiger Kultus nicht der Ausdruck der Freude des Lebens. In der That versteht man ihn nur, wenn man sich vergegenwärtigt, dass er aus dem Bewusstsein der furchtbaren Schuld herausgewachsen ist, die man im Exile glaubte verbüssen zu müssen. Es lagert über ihm ein düsterer Ernst, und er thut sich kund in den fast asketisch zu nennenden Versuchen, seine Schuldigkeit abzutragen. Man kann diesen Leuten das Bemühen förmlich abfühlen, die gottesdienstlichen „Leistungen“ in einemfort zu potenzieren. In diesem Sinne spricht WELLH. (Prolegom.[3] 101) mit Recht von den Festen in P als „Exercitien der Religion“ (vgl. zu Cap. 23 S. 79, 16 29 und Cap. 25 S. 80). Man vergegenwärtige sich vor Allem, was die unerhörte Forderung des Viehzehnten (s. zu 27 32f.) besagen wollte. Auch die Verfeinerung des Opfermateriales kann unter den gleichen Gesichtspunkt gezogen werden (vgl. zu 2 1 16 12 24 7). Von ihm aus versteht sich ferner, wie man mit Gott zu rechnen anfängt (s. zu 7 18). Dabei unterscheidet man zwischen Sünde und Sünde, zwischen grösseren und zwischen kleineren (zu בִּשְׁגָגָה und בְּיָד רָמָה s. zu 4 2), und betritt mit seinen Gesetzen auch den Boden der kleinlichen Dinge, ohne die Gefahr

eines trockenen Schematismus und einer bis an Casuistik grenzenden Pedanterie zu fürchten, noch auch ganz zu vermeiden (vgl. zu 2 3 7 15–18 10 14f. 11 3ff. 13 50ff. 14 38ff. 15 14f.). Das sprechendste Beispiel, bis zu was für subtilen Distinktionen die wachsende Freude am Systematisieren und Spezialisieren führte, dürfte in Lev 11 32–40 liefern, während sie sich ihren geradezu mathematischen Ausdruck in den genauen Datierungen der h. Zeiten schuf (s. zu Cap. 23 S. 79 Cap. 25 S. 88), in denen sich verrät, wie gänzlich sich diese von ihrer ursprünglichen Basis losgelöst haben. Ein Blick auf die sekundären Stücke genügt um zu zeigen, wie diese Systematik mit ihrer zunehmenden Verzweigung zugleich mechanischer wird, je weiter man hinabsteigt.

Bei all dieser Fortbildung der Gesetze aber gelingt es ihnen nicht, tiefer in das Leben einzugreifen; im Gegenteil, sie halten sich notwendig blos an der Oberfläche, so lange Begriffe wie Reinheit und Heiligkeit rein äusserlich aufgefasst erscheinen, deren Wirkung die eines infizierenden physischen Kontagiums ist (s. die Erklärung von Stellen wie 6 4 11 21 8 10f. Cap. 12 Schluss 15 4ff. 21 12), und dem entsprechend auch die Sünde zum grössten Teil in das Gebiet der Physis fällt (s. zu 1 4 am Schluss, andererseits zu Cap. 16 S. 53). Es ist charakteristisch genug, dass die Vorschrift des Gesetzes gerade da versagt, wo die Religion des Menschen Trösterin werden sollte (s. zu 13 46). Die an ihm sich normierende Frömmigkeit hat denn auch als einen ihrer markantesten Züge die Furcht aufzuweisen (s. zu Cap. 25 am Schluss), und vielleicht liefert gerade der Text einer Lev-Stelle einen deutlichen Beweis der ängstlichen Scheu, die den unter dem Gesetze Stehenden gelegentlich die Hand führte (s. zu 24 11).

Noch ist mit dem Gesagten bei Weitem nicht erschöpft, was uns in Lev theologisch oder religionsgeschichtlich interessieren kann. Ich verweise z. B. auf Cap. 10, das uns über die Geschichte des Priestertums einen wichtigen Aufschluss zu geben scheint (s. S. 29). Im selben Cap. zeigen uns v. 16–20 in interessanter Weise, wie man Widersprüche innerhalb der h. Schriften schon früh herauszufühlen begann und sich mit ihnen in seiner Art abzufinden suchte (vgl. auch zu 7 12f.). Für die allmähliche Angliederung der Gerim, die auf dem Wege sind, Proselyten zu werden, sind Stellen wie 17 15f. 24 22 u. a. lehrreich. Weiteres Detail dieser Art mag der Auslegung vorbehalten bleiben.

4) Nachdem im Obigen der Versuch gemacht worden ist, das Kultusgesetz des Lev in seiner Eigenart zu skizzieren, ist zum Schluss dem vielleicht bis heute z. T. noch nachwirkenden Vorurteil entgegenzutreten, als sei diese Kultusgesetzgebung etwas, das Israel im Unterschied zu andern Völkern in besonderer Weise eigne. Es ist hier der Fülle von Analogieen zu gedenken, die uns von allen Seiten her zu den verschiedensten Kultusvorschriften zuströmen. Es mag genügen, dafür auf die Erklärung folgender Stellen hinzuweisen 1 3 5 3 4 4 7 11 6 6 11 21 7 8 30 9 24 10 9 21 1 22 24 23 14 40 42 24 5–9 27 9–13. Besondere Beachtung aber verdient das interessante Problem, ob eine nennenswerte Einwirkung eines fremden Kultes — und dabei handelt es sich speziell um den babylonischen — auf die Entstehung des hebr. Ritualgesetzes anzunehmen sei. Nach dem Stande unserer gegenwärtigen Kenntnis ist die Frage vielleicht noch nicht ganz spruchreif. Immerhin scheint die bezügliche Übereinstimmung (s. zu 1 1 3 4 [S. 3] 4 11f. 23 5 7–13 3 6 14 7 21 7 20f. 23 23–25 24 5–9) so weit zu führen, dass man sich dem Urteile HAUPTS (Journal of Biblical Literature 1900 61) m. E. schwerlich entziehen kann: „Das vergleichende Studium der vorislamischen Religion

der Araber wirft zweifellos viel Licht auf gewisse Formen des altisrael. Kultes; doch wenn wir den Ursprung des spätern jüdischen Ceremonialgesetzes des Priestercodex nachweisen wollen, müssen wir uns dafür in den keilinschriftlichen Ritualtexten der Assyro-Babylonier umsehen“ (vgl. dazu ZIMMERN, Beiträge z. Kenntnis der babylon. Religion).

IV. Neuere Litteratur. Kommentare: KALISCH (zu Cap. 1—10, 1867); KEIL[2] (1870); LANGE (1874); STRACK (1894); DILLMANN[3]-RYSSEL (1897; vgl. ThLZ 1898, 649—652); BÄNTSCH* (1900). Vgl. noch A Translation of Lev 1—5 by D. G. STEVENS (Johns Hopkins University Circulars XIII No. 114, July 1894 p. 112 ff.).

Zu Text und Litterarkritik: MERX ZwTh. VI (1863) 41—84 164—181; in SBOT: DRIVER AND WHITE (1894), engl. Übersetzung 1898; WELLHAUSEN, die Komposition des Hexateuchs[3] etc. 1899; E. CARPENTER and HARFORD-BATTERSBY, The Hexateuch (London 1900); vgl. HOLZINGER, Einl. in den Hexat. (1893) sowie die bekannten Einleitungswerke z. AT (GRAF, KAYSER, NÖLDEKE, KUENEN etc.). Speziell H betreffend: KLOSTERMANN, ZlTh 1877, 406—445 (= der Pentateuch 1893, 368 ff.); DELITZSCH ZWL I 1880, 617—626; HORST, Lev XVII—XXVI und Hes (1881); WURSTER ZATW 1884, 112—133; BÄNTSCH, das Heiligkeitsgesetz 1893; PATON in Journal of Biblical Literature (= JBL) XVI—XVIII, Hebraica (Chicago) X 111—121, Presb. and Ref. Review 1896 (vgl. unten S. 64 Anm.).

Zur sachlichen Erklärung: Die Archäologieen von BENZINGER und NOWACK (1894); WELLHAUSEN, Prolegomena[5] (1895), Reste arabischen Heidentums[2] (1897); STADE, Gesch. Israels (1887 1888); ROB. SMITH, d. Alte Test. (deutsch 1894), die Religion der Semiten (deutsch 1899); P. HAUPT, Babylonian Elements in the Levitic Ritual (JBL XIX, 1900, 55—81) etc.

---

* BÄNTSCH's Kommentar wurde ausgegeben, als mein Manuskript schon bis auf das letzte Wort druckfertig vorlag und ich eben im Begriffe war, es abzuschicken. Eine Vergleichung schien mir keinerlei Änderung des Vorhandenen sondern blos ein paar kleine Einträge (höchstens ein Dutzend Zeilen) notwendig zu machen. Wenn trotz dieser gänzlichen Unabhängigkeit beider Werke von einander (natürlich war für H. BÄNTSCH's frühere Monographie öfter zu Rate zu ziehen) ihre inhaltliche Übereinstimmung eine merkwürdig weitgehende ist, so ist dies ja kein unerfreuliches Zeichen; es ist freilich dazu angethan, die Erkenntnis zu fördern, wie sehr man nach dem gegenwärtigen Stand der atl. Forschung darauf angewiesen ist, sich auf einzelnen ihrer Gebiete innerhalb gewisser relativ eng beschränkter Grenzen zu halten.

A. Opfervorschriften

Cap. 1—7.

I. Vom Brandopfer

Cap. 1.

S. Einl. II 4 III 3.

Dass unter den Opfervorschriften das Gesetz über das Brandopfer, bei dem alles Opferbare Jahwe verbrannt wird, während für den Darbringer selber nichts abfällt, an erster Stelle steht, ist nicht zufällig. Es hängt mit der ganzen Objektivierung des Kultes, mit der Abnahme des persönlichen und selbständigen Anteils des Laienelementes an ihm im System des Priesterkodex zusammen, dass es im Gegensatz zu früher den Vortritt vor dem Mahlopfer erhält (s. zu Cap. 3 und vgl. Nowack Arch. II 221f. Anm.). Carpenter dürfte richtig gesehen haben, dass die Beziehungen auf „Offenbarungszelt" und „Aarons Söhne" (bezw. „Aaron und seine Söhne") in Cap. 1—3, die sich sämtlich mühelos ausscheiden lassen, vom Redaktor nachgetragen sein könnten, der Cap. 1—7 zwischen den Bericht über die Ausführung des „Offenbarungszeltes" und die Weihe „Aarons und seiner Söhne" eingefügt hat (s. Einl. II 6). Die Vergleichung von 1 3 mit 22 19-25, sowie der störende Wechsel von הַכֹּהֵן und בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים mit den vielen Numerusschwankungen legt diese Vermutung allerdings nahe. Wenn Carpenter daraus weiter den Schluss zieht, dass Cap. 1-3 ihrem ursprünglichen Bestande nach älter als Pg seien, so ist jedenfalls am Gewichtigsten seine Berufung auf 1 7, wonach die Priester das Altarfeuer anzuzünden haben. Hätte so ein Vf. geschrieben, der Pg's Vorstellung vom himmlischen Ursprung und von der Permanenz des Altarfeuers (s. zu 9 24 und vgl. 6 6) gekannt hätte? Vielleicht fällt dieser Grund zu stark ins Gewicht, als dass ihm der Gegengrund, den man der Nennung von פֶּדֶר (s. die Vorbem. zu Cap. 8) entnehmen könnte, die Wage zu halten vermöchte. — Sekundär sind in Cap. 1 v. 1 2aα, wohl vom Red., der mit מֵאֹהֶל מוֹעֵד die Anknüpfung der Opfergesetzgebung an den den אֹהֶל מוֹעֵד behandelnden Abschnitt Ex 25 ff. 35—40 bewerkstelligen wollte (vgl. Ex 25 22), ferner v. 14-17 (s. z. St.).

1) **1 1 2 Einleitung.** 1 Wegen des kleinen א in וַיִּקְרָא hat man unter Vergleichung von Num 23 4 16 ursprüngliches וַיִּקָּר vermutet: und er erschien ihm; aber richtiger wird Stracks Erklärung sein, dass wohl א vor א in einer Musterhandschrift irrtümlich ausgelassen und später mit kleinerer Schrift nachgetragen worden sei. Für die Stellung des Subj. hinter dem zweiten Verb giebt es auch andere Beispiele (2 2 8 15 19 23 24 Ex 34 4 etc.). Zu אֹהֶל מוֹעֵד vgl. Zimmern (Beiträge zur Kenntnis der babyl. Religion 88 No. 2), der darin das Zelt vermutet, wo der rechte Termin zu einer Unternehmung bestimmt wurde. Über den scheinbaren Widerspruch von 1 1 zu 7 38 s. zu letzterer Stelle. 2

Das Subjekt אָדָם, אִישׁ vor כִּי voraufzunehmen, ist Stil des P (vgl. 13 2 27 2; ZATW XI 213). Dabei führt כִּי den Oberfall ein, אִם (v. 3 10 14 3 1) die Unterfälle. קָרְבָּן bloss in Lev Num (Hes ? s. zu 20 28 40 43) bezeichnet, wie in der älteren Sprache מִנְחָה, ganz allgemein das Jahwe Dargebrachte (הִקְרִיב) = ὅ ἐστι δῶρον (Mk 7 11); nach Haupt, Hebraica III 109 A 5 JBL 1900, 62 dagegen babyl. Lehnwort, √karâbu = בֵּרַךְ transponiert und mit ק, das unter Einfluss des u-Vokales stehen soll. *Wenn Jemand unter euch Jahwe eine Opfergabe darbringen will, so mögt ihr eure Gaben* (Sam. LXX: Plur.; vgl. 7 38) *vom Vieh darbringen.* בְּהֵמָה, hier speciell Bezeichnung der Haustiere (oppos: חַיָּה vgl. 5 2 26 22 und dagegen 11 2), erhält sofort seine Explikation: Rinder und Kleinvieh (d. h. Schafe und Ziegen, v. 10).

2) **1 3–9 Brandopfer von Rindern.** **3** Das Gebot der Fehllosigkeit des Opfertieres, schon Dtn 15 21 17 1 ausgesprochen, kehrt im übrigen Altertum wieder, vgl. das schon von Knobel zu 22 17–25 zusammengetragene Material und für das entsprechende keilinschriftliche Gebot des šalmu JBL 1900, 60. Dagegen wird mit der Forderung eines männlichen Tieres der überlegene Charakter des Brandopfers über das Mahlopfer (3 1) zum Ausdruck gebracht. Vor dem Eingang des Offenbarungszeltes steht der Brandopferaltar (Ex 40 6). לִרְצוֹנוֹ = וְנִרְצָה לוֹ v. 4. **4** Ob יָדוֹ richtig und nicht vielmehr יָדָיו zu lesen ist, lässt sich nicht ausmachen. M. Menachoth IX 8 fordert die Auflegung beider Hände; 16 21 ist bei einem allerdings besonders feierlichen Akt ausdrücklich von beiden die Rede.

Um über den Sinn der Handauflegung, der sogen. סְמִיכָה, ins Reine zu kommen, darf man nicht von einem ausserisraelitischen Begriff wie der manumissio ausgehen, die etwas völlig verschiedenes ist (= manu emittere), sondern man hat sich die verschiedenen Fälle zu vergegenwärtigen, wo sie vorkommt, und zu untersuchen, ob sie sich nicht schliesslich auf eine gemeinsame Grundbedeutung der Ceremonie zurückführen lassen. Nun findet sich die Handauflegung bei den verschiedensten Opfern: Brandopfer (noch 8 18 Ex 29 15 Num 8 12), Mahlopfer (3 2 8 13), Einsetzungsopfer (8 22 Ex 29 19), תְּנוּפָה der Leviten (Num 8 10), Sündopfer (4 4 15 24 29 33 8 14 Ex 29 10 Num 8 12* II Chr 29 23 cf. Lev 16 21). Ihre Nichterwähnung beim Schuldopfer 7 1–7 beruht wohl auf Zufall. Sie kehrt wieder zur Weihe des Nachfolgers (Dtn 34 9 Num 27 18 23), und endlich ist sie bei der Steinigung des Verbrechers den Zeugen geboten (Lev 24 14 vgl. die Susannageschichte v. 34). Von der Handauflegung zur Segnung ist hier abzusehen, schon weil der Ausdruck ein anderer ist (שִׁית י׳ Gen 48 14). Am Instruktivsten dürfte von den angeführten Fällen der letzte sein, weshalb ich von ihm ausgehe. Durch ihn wird von vornherein die Auffassung abgeschnitten, als handle es sich zunächst, wie namentlich Dtn 34 9 Num 27 18 23 nahelegen könnten, um den symbolischen Ausdruck einer Stellvertretung, um die Mitteilung von irgend etwas, das der die Hand Auflegende auf den Andern zu übertragen wünschte. Ein derartiger Gedanke mag im einen oder anderen Falle nachträglich mit hinzugekommen sein, ursprünglich kann die Ceremonie nicht mehr bedeutet haben, als dass zwischen Subjekt und Objekt ein gewisser nach den Verhältnissen oft näher zu bestimmender Zusammenhang bestehe. Der Zeuge ist verantwortlich für das Schicksal, das er über den von ihm Verdächtigten bringt. Legt er ihm die Hand im Augenblick auf, wo sich dieses Schicksal erfüllt, so bedeutet das die feierliche Erklärung, dass er sich zu diesem Schicksal des Betreffenden als dem durch ihn veranlassten bekennt. Es ist somit durchaus richtig, wenn Cremer (RE³ s. v. Handauflegung) sagt, die Hand-

* Von Dillmann übersehen.

auflegung sei der symbolische Ausdruck für den Anteil des Subjektes an dem Objekt, für die Herstellung des Zusammenhanges zwischen beiden, eine Auffassung, die sich auch Dtn 34 9 Num 27 18 23 gegenüber ohne alle Schwierigkeit durchführen lässt. Dementsprechend sehe ich in der סְמִיכָה beim Opfer lediglich den solennen (vielleicht mit einem Weihespruch sich verbindenden) Gestus, wodurch der Darbringer die Erklärung ablegt von einem gewissen solidarischen Zusammenhang zwischen ihm und dem von ihm Dargebrachten; und sofern das Tier der Gottheit geopfert wird, kommt auf diese Weise noch einmal der fundamentale Gedanke der communio zum Ausdruck, die im Opfer ursprünglich angestrebt wurde. Beachtet man, dass nicht der Priester es ist, dem die Handauflegung zufällt, sondern der Darbringer, so darf man in ihr geradezu einen der letzten Fäden sehen, der den persönlichen Zusammenhang des frommen Laienelementes mit der ihm im Übrigen ferngerückten Opferinstitution des PC vermittelt. Wenn nach M. Menachoth IX 8 Taubstumme, Blödsinnige, Unmündige, Blinde, Nichtisraeliten, Sklaven, Bevormundete, Frauen die Handauflegung nicht vollziehen durften, so erklärt sich dies einfach daraus, dass diese nicht als selbständige kultische Personen galten.

Die Zugehörigkeit des Opfertieres zum Darbringer, die dieser durch den Gestus der Handauflegung zum Ausdruck bringt, sichert ihm die Zuwendung des Segens, der durch das regelrecht dargebrachte Opfer bei Gott erschlossen wird: Zu וְנִרְצָה hat man sich, wie 22 25 lehrt, das Opfertier als Subjekt zu denken: *es wird ihm zu Gute* (לוֹ dat. ethicus) *günstig aufgenommen.* רָצָה ist geradezu term. techn. der Opfersprache für die wohlgefällige Aufnahme des Opfers seitens der Gottheit, durch die der Opferzweck erreicht wird. Dieser Zweck ist לְכַפֵּר עָלָיו (Subj. allenfalls das Opfer, 17 11ᵇ; doch wohl richtiger הַמְכַפֵּר, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 144e), *ihm Sühne zu schaffen.*

Bei einer Übersicht über den Sprachgebrauch von כִּפֶּר wird man immer noch am Besten, wie Wellh. es gethan hat, von der sinnlichen Bedeutung ausgehen: Gen 32 21 אֲכַפְּרָה פָנָיו בַּמִּנְחָה. Dabei denkt man an eine Grundbedeutung, die auch im Arabischen كَفَرَ hat: bedecken, und vergleicht Gen 20 16: die 1000 Silberlinge seien dir eine Decke der Augen, und Hi 9 24: das Gesicht der Richter bedeckt er (יְכַסֶּה), vor Allem I Sam 12 3: aus wessen Hand habe ich כֹּפֶר genommen und damit meine Augen bedeckt? (zur Beibehaltung dieses Textes vgl. Driver, Löhr und Pres. Smith z. St.). Die Decke über den Augen oder dem Angesicht bewirkt, dass der Beleidigte das geschehene Unrecht nicht sieht (vgl. Ex 23 8), d. h. sich beschwichtigen lässt. In der gleichen Richtung bewegt sich Prv 16 14.

Dieser Auffassung steht eine andere gegenüber, die für כפר die Grundbedeutung abwischen statuiert (so schon Raschi zu Gen 32 21; neuerdings nach babylon. kuppuru P. Haupt JBL 1900, 61; J. Hopkins University Circulars XIX No. 145 37). Diese Bedeutung hat der einfache Stamm im Syrischen. Dass sie uns aber (im Pi.) im Hebräischen begegne, ist aus Jes 28 18 nicht zu schliessen, da der Text dort zu ändern ist. Ob ferner כִּפֶּר mit כֹּפֶר Asphalt so zusammenhange, dass letzteres wörtlich „rubbing, smearing, daubing“ bedeute (Haupt l. c. 80 Anm. 116), ist mir mehr als zweifelhaft, wie ich andererseits nicht zu entscheiden wage, ob die Zusammenstellung von κυπρῖνος, einer mit Schuppen bedeckten Karpfenart, mit כָּפַר bedecken (Lewy, D. semit. Fremdwörter im Griech. 16) für letztere Bedeutung angeführt werden darf. Jedenfalls ist so viel richtig, dass es Analogieen im Semitischen für die Betrachtung der Sündenvergebung als Bedeckung wie als Abwischung giebt (R. Smith, das A. Test. 361 Anm.). Aber das Gewicht einer Stelle wie I Sam 12 3 scheint mir bestimmt für die erste Auffassung den Ausschlag zu geben.

Nun ist allerdings fast mehr als wahrscheinlich, dass der weitere Sprachgebrauch von כִּפֶּר keine direkte Fortbildung des eben besprochenen ist, dass vielmehr dazwischen das nomen כֹּפֶר anzusetzen ist, von dem כִּפֶּר als denominative Bildung zu verstehen wäre. כֹּפֶר, eig. also wohl Bedeckung im obigen Sinne, ist das Wergeld (Ex 21 30), das Lösegeld,

das man zum Schutz von Leib und Leben aufbringt (Ex 30 12 Num 35 31f. u. a.), das Äquivalent, das an seiner Statt angenommen wird (Jes 43 3), gelegentlich geradezu die Bestechung, durch die man den Richter günstig zu stimmen sucht (Am 5 12 u. a.). כִּפֶּר hiesse demnach soviel als das Lösegeld aufbringen resp. das leisten, wodurch die gleiche Wirkung erzielt wird; denn der Begriff des Lösegeldes tritt gänzlich zurück. So erklärt sich leicht der absolute Gebrauch II Sam 21 3: בַּמָּה אֲכַפֵּר; Ex 32 30 (+בְּעַד חַטַּאתְכֶם). Von hier ist nur ein Schritt zum technischen der Kultsprache. An der Spitze mögen die Fälle stehen, wo כִּפֶּר für sich steht, ohne Nennung der Person oder der Sache, der die Kappara zu Gute kommt: Ex 29 33 (Pu.) 30 10 Lev 6 23 7 7 16 10 17 27 32 17 11[b]. Dabei wird der Ort mit בְּ (6 23 16 17 27) oder mit עַל (Ex 30 10 s. zu Lev 16 10), das Mittel mit בְּ (Ex 29 33 Lev 7 7 17 11[b]) oder mit מִן (Ex 30 10) eingeführt. Ist die Person genannt, zu deren Gunsten die Kappara geschieht, so steht sie a) mit עַל: Hes 45 15 Ex 30 15f. Lev 1 4 4 20 31 5 16 (mit בְּ des Mittels) 8 34 12 7f. 14 20f. 16 30 33[b] Num 5 8 (mit בְּ des Mittels) 8 12 19 21 15 25 28 17 11f. 25 13 28 22 30 29 5. Hinzugefügt ist לִפְנֵי יְהוָה: Lev 5 26 10 17 14 18 29 31 23 28 Num 31 50 (Subj.: die Hauptleute). Die Sünde wird eingeführt α) mit מִן (privativum?): Lev 4 26 5 6 10 14 19 15 15 30 (beide Male + לִפְנֵי י׳) 16 34 Num 6 11; oder β) mit עַל: Lev 4 35 5 13 18 19 22 (mit לִפְנֵי י׳ und בְּ des Mittels). — b) mit בְּעַד: Hes 45 17 (Subj.: הַנָּשִׂיא) Lev 9 7 16 6 11 17 24, vgl. II Chr 30 18f. (mit falscher Versteilung; eine „jedenfalls ältere Gebetsformel", Benzinger ZATW 1889, 84; Subj.: Gott). — c) ausserhalb der technischen Kultussprache mit לְ: Dtn 21 8[a] Hes 16 63 (in beiden Stellen Gott Subjekt) Num 35 33 (Pu.; in den beiden letzten Stellen führt ein zweites לְ die Versündigung ein). — Ist es eine Sache, der die Kappara zu Gute kommt, so wird sie angefügt: a) mit עַל: das Haus Lev 14 53; der Altar Ex 29 36f. (nach Benzinger ZATW 1889, 84f. ist עַל hier freilich lokal wie 30 10 a; dagegen wieder Nowack, Archäol. II 192 Anm. 2) 30 10[b] (?) Lev 8 15 (s. z. St.) 16 18; das Heiligtum 16 16 (mit מִן der Sünde); b) mit אֶת resp. Pronominalsuffix: der Altar Hes 43 20 (nicht ursprünglich) 26 Lev 16 20 (s. z. St.) 33; das Heiligtum Hes 45 20 Lev 16 20 33. Bei dieser Konstruktion scheint die Erinnerung an die denominative Ableitung völlig verblasst zu sein. Sofern oben nichts Anderes bemerkt ist, ist das Subjekt in sämtlichen der Kultsprache angehörigen Stellen, wo es überhaupt genannt wird, der Priester; nur Lev 17 11 ist es das Blut. Es restieren noch einige Stellen, die ausserhalb der Kultsprache liegen. Zweimal ist (mit Gott als Subjekt) כִּפֶּר mit עַל עָוֹן resp. עַל חַטָּאת verbunden: Jer 18 23 Ps 79 9; dreimal hat es diese Nomina als Objekt bei sich: Dan 9 24 Ps 65 4 78 38 (in den Psalmstellen mit Gott als Subjekt), vgl. Jes 47 11 (Obj.: הֹוָה, ein Unheil „beschwören"). Dazu die entsprechende Passivkonstruktion: Pu. Jes 6 7 22 14 (+ לָכֶם) 27 9 Prv 16 6 (beide mit בְּ des Mittels); ebenso Hithp.: I Sam 3 14 (mit בְּ des Mittels) und Nithp.: Dtn 21 8[b] (+לָהֶם). Man könnte in diesen letzten Stellen eine Rückkehr zum primären Sprachgebrauch vermuten, von dem wir ausgegangen sind, als würde die Sünde einfach „bedeckt"; schwerlich mit Recht. „Das sprachliche Objekt des Bedeckens ist nicht die Schuld, sondern das Gesicht, die Augen dessen, der sie rächen müsste. Hinsichtlich der Wirkung ist es zwar eins, ob die Decke über dem Gegenstande liegt, der nicht gesehen werden soll, oder über den Augen der Person, die ihn nicht sehen soll, aber die ursprüngliche Anschauung der Sprache stellt doch eben das Kopher nicht wie ein Kleid des Schuldigen, um seine Schuldblösse zu decken, sondern wie eine Augenbinde des Rächers vor" (Wellh. Komposition des Hexat.[3] 337). Man wird demnach in diesen letzten Fällen כִּפֶּר in deklarativer Bedeutung zu fassen haben: als gesühnt ansehen.

Wichtig ist nun, dass nach unserer Stelle dem Zweck der Kappara nicht etwa blos Sünd- und Schuldopfer dienen, sondern auch das Brandopfer (vgl. 14 20 16 24 und ferner Hes 45 15 17 Ex 29 33 30 15f. Lev 17 11 Num 17 11ff. 31 50). Darin äussert sich das eigentliche Wesen der gesamten Opferordnung P's. Sie ist nichts als Ein grosser Sühneapparat, dazu bestimmt, der Gemeinde den Charakter der Heiligkeit zu geben bezw. zu wahren, deren sie notwendig bedarf, um den Zusammenhang mit ihrem Gott aufrecht zu erhalten. Dazu ist der Kult geworden im Exil, vorab durch Hesekiel. Der Correlatbegriff der Sühne ist die Schuld, und unter das Bewusstsein einer ungeheuren Schuld war man

unter dem Druck der furchtbaren Ereignisse, welchen die Nation erlegen war, gezwungen worden, um davon nicht mehr loszukommen. Es genügt ein Blick in die im Exil entstandene deuteronomistische Geschichtsschreibung, die sich wie ein Sündenbekenntnis liest, um die Rolle zu verstehen, welche im Kultus der Begriff der Sühne fortan spielen sollte. Dass es dagegen lediglich die kreatürliche Schwäche des geschaffenen Menschen sei, die der göttlichen Majestät gegenüber einer Schutzbedeckung bedürfe, und nicht seiner Sünde die Kappara gelte (Ritschl), ist eine dogmatische, historisch wertlose Behauptung. Das aber muss gesagt werden und ist wohl zu betonen, dass die Sünde nach dem Gesetz nicht blos in das Gebiet des Ethos, sondern mindestens ebensosehr der Physis fällt.

Aus der reichen Litteratur über כִּפֶּר sei genannt: Wellh. Gesch. Isr. I 66 f. Comp.[3] 336—338, Ed. Riehm, Begriff der Sühne im AT, Schmoller StK 1891 205—288, Dillmann-Ryssel zu Lev 4 20, Smend Religionsgesch.[2] 328 f. Anm., Holzinger zu Ex 32 30.

5 Ist וְשָׁחַט richtig (LXX hat hier und an anderen Stellen den Plural, doch vgl. z. B. 3 2), so fiel die Schlachtung des Opfertieres dem Darbringer zu: „so weiss in der arab. Wüste noch immer ein jeder, wie man ein Schaf zu schlachten und herzurichten hat“ (R. Smith das A. T. 245 Anm. 1 vgl. Wellh. Arab. Heident.[2] 115). Über das Alter des jungen Rindes giebt es im Gesetz ausser 22 27 keine Vorschrift; vgl. aber Josephus Ant. III 9 1. לִפְנֵי יְהוָה d. h. ähnlich dem griechischen ἐν ὀφθαλμοῖς τοῦ θεοῦ (Lucian de sacrif. 12) angesichts der göttlichen Wohnstätte = פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד (v. 3), und zwar an der Nordseite des Altars (v. 11). Nun treten die Priester in ihre erste Funktion mit der Darbringung des Blutes. זָרַק (Strack: „schwenken“), wohl direkt aus der Opferschale (מִזְרָק), ist mehr als הִזָּה, das Sprengen mit dem blosen Finger oder einem Wedel. עַל־הַמִּזְבֵּחַ, schon wegen סָבִיב: *an den Altar* nicht: auf ihn. Die Ceremonie ist Überlebsel der alten Kultsitte, das Blut an den h. Stein zu bringen. 6 Das Zerlegen des Opfertieres ist aus der Auffassung hervorgegangen, dass es der Gottheit so zu übergeben sei, wie bei einer menschlichen Mahlzeit die Speise aufgetragen wird. Auch hier lesen — vielleicht späterer Kultpraxis entsprechend (vgl. II Chr 29 34) — LXX und Sam. den Plural, dessen Subjekt die Priester wären. 7 Sam. LXX sowie die Analogie von v. 5 8 verlangen die Korrektur הַכֹּהֲנִים; oder ist הַכֹּהֵן Überbleibsel des ursprünglichen Textes? (Carpenter, s. die allg. Bem. zum Cap.) 8 Da, wie 8 20 zeigt, mit אֶת־הָרֹאשׁ nicht die Explikation von הַנְּתָחִים beginnt (für diese vgl. die Aufzählung in M. Joma II 3 ff.), so ist mit LXX Sam. וְאֵת zu lesen. פֶּדֶר, blos noch v. 12 8 20 und in der Mischna, scheint term. techn. für das die Eingeweide umgebende Fett. 9 קֶרֶב als einer besonderen Reinigung bedürftig bezeichnet hier offenbar nicht die Brusteingeweide (JBL 1900 76 f. Anm. 99) sondern die Baucheingeweide (Dillmann; vgl. Mt 15 11). Die Reinigung der Unterschenkel (כְּרָעַיִם) erklärt sich aus der Anschauung, dass was den Boden berührt, verunreinigt (vgl. das Ausziehen der Sandalen an h. Stätte, sowie den auf die Schlange gelegten Fluch Gen 3 14). Wer vollzieht die Waschung? Man könnte wegen des Sing. an den Darbringer denken; indessen wie Sam. LXX den Plur. haben, so entscheidet die Tradition Josephus Ant. III 9 1, vielleicht schon II Chr 4 6 für den Priester (הַכֹּהֵן nicht verschieden von הַכֹּהֲנִים, vgl. v. 12b mit v. 8). הַכֹּל sc. das bisher Genannte, ohne die Haut (7 8). Der Lokativ הַמִּזְבֵּחָה (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 90 d) steht c. 30 mal in P, sonst blos II Chr 29 22 24. הִקְטִיר, von allen Opfern ausgesagt, ist term. techn. „in Rauch aufgehen lassen“, ebenso

אִשֶּׁה term. techn. der Opfer, bei denen Feuer zur Anwendung kommt; und dieses wieder wird, ein Nachklang aus einer mehr anthropomorphen Zeit (vgl. zu 3 11), oft mit רֵיחַ נִיחוֹחַ verbunden. Hinter עֹלָה könnte übrigens leicht ein הוא ausgefallen sein, vgl. v. 13 17.

3) **1 10–13 Brandopfer von Kleinvieh.** Der Ritus ist derselbe wie beim Rinderbrandopfer; nur ist die Beschreibung gekürzt; es fehlt die Parallele zu v. 3^b 4 $5^{b\alpha}$ 6^a 7. Dagegen ist **11** der Ort der Schlachtung genau angegeben: Die Nordseite des Altars, dieselbe, wo auch Sündopfer (4 24 6 18) und Schuldopfer (7 2) zu schlachten waren. Die Vorstellung vom Gottessitz im Norden (Stevens, Bäntsch) ist hier wohl ausser Spiel zu lassen. Die Ostseite hatte eine andere Verwendung (v. 16), auf der Westseite stand das grosse Becken (Ex 40 30), auf der Südseite war wohl der Aufgang zum Altar (vgl. Josephus Bell. Jud. V 5 6 und Lev 9 22). **12** Schon die Parallele von v. 8 legt die Umstellung der Worte וְאֶת־רֹאשׁוֹ וְאֶת־פִּדְרוֹ, die gegenwärtig völlig in der Luft stehen, hinter אֹתָם nahe (Kautzsch, Driver).

4) **1 14–17 Brandopfer von Vögeln.**

Ein solches schien v. 2 gar nicht in Aussicht genommen. Das ist wohl ein Zeichen, dass wir es in diesen Versen mit einem Nachtrag zu thun haben, indem die Praxis zu gewissen Konzessionen nötigte. Es konnten nämlich die bisher beschriebenen Opfer für ärmere Leute unerschwinglich sein, vgl. 5 7 12 8 14 22 30. Beachte auch, dass nach v. 14 der Priester das Opfertier tötet und s. dagegen zu v. 5. Tauben und Turteltauben sind im Gesetz blos für das Brandopfer und gewisse Reinigungsgebräuche vorgesehen. „Die Thatsache, dass die Taube von den Hebräern nicht zu irgend einem gewöhnlichen Opfer verwendet wurde, kann in ihrem Ursprung nicht unabhängig sein von dem sacrosancten Charakter, der in der Religion der heidnischen Semiten der Taube allgemein zugeschrieben wurde“ (R. Smith Religion der Semiten 166 Anm. 322; ebenda einige Belege). Turteltauben gab es in Palästina viel, und dass schon in königlicher Zeit Tauben gezüchtet wurden, darauf weist II Reg 6 25 hin.

15 מָלַק, blos noch 5 8, scheint nach dieser zweiten Stelle ein Abkneipen zu bedeuten, bei dem der Kopf vom Rumpf nicht ganz abgetrennt wird. Letzteres wäre allerdings nötig, wenn וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה an seinem Platze stünde; denn die Worte würden אֶת־רֹאשׁוֹ als Objekt verlangen. Allein dieses gesonderte Verbrennen des Kopfes vor der Besprengung des Altars mit Blut widerspricht so sehr aller Analogie der sonstigen Opferriten, dass man וְהִקְטִיר הַמ׳ als aus v. 17 fälschlich heraufgerückt am Liebsten streichen möchte. Das Blut wird nicht gesprengt, dazu reicht es nicht aus, sondern ausgedrückt. **16** מֻרְאָה ἅπ. λεγ. ist *der Kropf.* Auf dieses Wort müsste das Suffix in בְּנֹצָתָהּ zurückweisen: mitsamt seinem Unrat ($\sqrt{}$יצא, Part. Fem. Niph.?). Ungleich lieber nimmt man נֹצָה in dem auch sonst (z. B. Hes 17 3 7) vorkommenden Sinne von *Gefieder* (LXX: σὺν τοῖς πτεροῖς), wobei man allerdings mit Sam. בְּנֹצָתוֹ = בְּנֹצָתֹה zu punktieren hat. דֶּשֶׁן ist im Gegensatz zu אֵפֶר die *Fettasche,* wie sie auf dem Altar (freilich mit Holzasche (vgl. v. 7) untermischt!) zurückbleibt (vgl. 6 3). Neben den Altar kommt sie nur provisorisch (vgl. 4 12). **17** Das Einreissen der Flügel entspricht dem Zerlegen der grossen Opfertiere. Zum Umstandssatz לֹא יַבְדִּיל vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 156 f.

II. Vom Speisopfer
Cap. 2.

Dem 1 3 eingeführten Unterfall von 1 2 entspricht genau 3 1, nicht aber 2 1. Schon das kann über die Stellung von Cap. 2 stutzig machen. Weiterhin beachte man נֶפֶשׁ 2 1 statt אָדָם 1 2 und vor Allem, von 2 4 ab, den Gebrauch der zweiten Person statt der dritten. Das alles zusammengenommen scheint stark genug, um für selbständigen Ursprung von Cap. 2 zu sprechen. Den Grund der Einfügung der Speisopferthora an diesem Ort sah Dillmann (S. 414) darin, dass auf diese Weise Gleichförmigkeit mit der Reihenfolge der Opfer in den תּוֹרוֹת Cap. 6f. zu Stande kam, vgl. 7 37; richtiger vielleicht denkt Bäntsch, den Bearbeiter habe die Erwägung der Zusammengehörigkeit von Brandopfer und (begleitendem) Speisopfer geleitet. Eine Erklärung erheischt noch der Personenwechsel innerhalb des Capitels. Ich vermute — mehr als eine Vermutung lässt sich überhaupt nicht geben —, dass ursprünglich durchgängig die zweite Person gebraucht war. V. 1 begann dann כִּי תַקְרִיב. Der Redaktor, der das Stück an diese Stelle brachte, mochte, von Cap. 1 herkommend, wo die 3. Person steht, um durch Gleichheit der Ausdrucksweise den Übergang zu erleichtern, ein נֶפֶשׁ vorsetzen und für den ersten der genannten Fälle wenigstens die 3. Person nachkorrigieren. — Höchst auffällig ist noch die 2. Person Plur. in v. 11f. Nimmt man dazu, dass v. 13 sich nicht auf das Speisopfer beschränkt und v. 14 sich sehr gut an v. 10 anschliesst, so wird man geneigt sein, in v. 11–13 ein sekundäres Element zu sehen. Anders Carpenter, der, m. E. ohne hinreichenden Grund, v. 4–16 für sekundär hält.

Zu bemerken ist endlich, dass es sich bei diesen Vorschriften um das selbständige Speisopfer zu handeln scheint, nicht um dasjenige, das blos als Begleitung der Fleischopfer auftritt (Num 15 28f.). Wenn die selbständige Mincha im Gesetz eine ganz untergeordnete Rolle spielt (vgl. 5 11 ff. 6 12 ff. Num 5 15 ff.), so erklärt sich das zur Genüge daraus, dass, wo im Kultus der Charakter der Sühne in den Vordergrund tritt, den blutigen Opfern der Vorzug eingeräumt werden muss.

1) **2 1–3 Die erste Art: Speisopfer von Rohmehl.** **1** Zur מִנְחָה gehört Mehl (סֹלֶת das feine aus Weizen Ex 29 2 im Gegensatz zu קֶמַח, das im Gesetz blos Num 5 15 eine Stelle hat), Ol, das keinen andern Sinn hat als zur Anmachung des Mehles zu dienen (vgl. Nowack Archäol. II 209 Anm. 1), und Weihrauch (vgl. zu Ex 30 34 ff.), der wohl dem Ganzen einen angenehmen Duft geben soll. Er wird **2** ganz verbrannt, von dem mit Öl angemachten Mehl dagegen nur eine Handvoll, die der Priester (Subj. erst nach dem zweiten Verb wie 1 1) abzuheben hat (vgl. הֵרִים v. 9). Dieser dem Feuer zu übergebende Teil der Mincha ist die sogen. אַזְכָּרָה (v. 9 16 5 12 6 8 24 7 [von den Schaubroten] Num 5 26). Bei der Etymologie des Wortes denkt man z. T. (s. Dillmann) an die angebliche Grundbedeutung von זָכַר stechen, so dass es nach dem stechenden Geruch(?) das Duftopfer bezeichnen würde. Richtiger scheint mir, den terminus (eine Hiphilbildung? Stade Gr. § 244 Anm., Barth Nominalbildung § 60 a vgl. LXX: μνημόσυνον Erinnerungsopfer) damit in Verbindung zu bringen, dass זָכַר die kultische Anrufung bedeutet (Schwally ZATW 1891 176 ff., dieses von Jacob l. c. 1897 69 ff. bestritten, der in der אַזְכָּרָה die „Ansage“ sieht, p. 79). Zu וֶהֱבִיאָהּ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 72 w, zu קָמְצוֹ § 93 q. **3** Das Übrige fällt den Priestern zu als קֹדֶשׁ קָדָשִׁים.

Die Heiligkeit der Gaben lässt eine Gliederung zu so gut wie die Heiligkeit des Ortes und der Personen (vgl. 21 22). Dementsprechend beschränkt sich das Hochheilige auf einen engern, der Welt sozusagen ferner und Gott näher stehenden Kreis: nur männ-

liche Aaroniden dürfen es verzehren (6 11) und zwar an heiligem Ort, d. h. im Vorhof (6 9 19 10 12 f.; für die קָדָשִׁים dagg. s. zu 10 14). Zu ק׳ קֹדֶשׁ werden noch gerechnet Sünd- und Schuldopfer (6 18 7 1), Schaubrote (24 9) und Rauchopfer (Ex 30 36).

2) **2 4 die zweite Art: Speisopfer von Ofengebäck.** **4** מַאֲפֶה, Gebäck, ist ἅπ. λεγ. תַּנּוּר braucht nicht mehr als einen steinernen Topf zu bezeichnen, der zum Backen heiss gemacht wird (vgl. die Abbildung eines arabischen in Stades Gesch. Isr. I 375). חַלּוֹת ist entsprechend רְקִיקֵי stat. constr., vgl. 8 26. Die חַלּוֹת mochten den Namen von ihrer Form haben (חָלַל = durchbohren): *durchstochene Fladen;* sie sind mit Öl durchmengt (für diese Bedeutung von בָּלַל, nicht blos übergiessen s. zu v. 5). Man vergleicht natürlich die בלל genannte Kuchenart der Opfertafel von Marseille (Z. 14). Die רְקִיקִים waren jedenfalls dünner (רָקַק = dünn sein), mit Öl bestrichen (מָשַׁח).

3) **2 5 f. die dritte Art: Speisopfer auf dem Backblech.** **5** Zu מַחֲבַת s. zu Hes 4 3. Deutlich ist בָּלַל hier das Anrühren; das Begiessen des fertigen Backwerks wird **6** mit יָצַק ausgedrückt. Zum infin. absol. in Vertretung des tempus finitum (Jussiv) s. Ges.-Kautzsch[26] § 114bb.

4) **2 7 die vierte Art: Speisopfer in der Pfanne.** **7** מַרְחֶשֶׁת blos noch 7 9 ist ein Gefäss, worin etwas zum Brodeln gebracht wird (vgl. רָחַשׁ Ps 45 2), nach M. Menachoth V 8 mit einem Deckel, also etwa eine Pfanne und das Opfer ein Pfannkuchen (Strack: Pudding). Es folgen

5) **2 8–13 einige allgemeine Bestimmungen über das Speisopfer.** **8** מֵאֵלֶּה, sc. von den sub 2—4 genannten Arten. וְהִקְרִיבָהּ statt der zu erwartenden 2. Person ist, wenn nicht überhaupt späterer Einschub (Dillmann), aus falscher Angleichung an וְהִגִּישָׁהּ (vgl. 8 14; Subj. הַכֹּהֵן) zu erklären. Strack liest den Impera. mit Suff.: וְהַקְרִיבָהּ. Zu **9** vgl. zu v. 2, zu **10** zu v. 3. **11** Zum Verbot des Honigs, der sonst (vgl. auch Hes 16 19) zu Opferzwecken beliebt war, (דְּבַשׁ Bezeichnung sowohl des Traubensyrups, der heute *dibs* heisst, als des Bienenhonigs) vgl. talmud. הִדְבִּישׁ in Gährung übergehen, sauer werden.

Das Verbot des Gesäuerten, in seiner ältesten Form vielleicht blos für das Passah gültig (vgl. Ex 23 18 34 25), entsprach nicht der Praxis aller Zeit (vgl. Am 4 5 I Sam 10 3) und vermochte sich selbst in P nicht ganz konsequent durchzusetzen (vgl. 7 13 23 17). Andererseits erklärt sich aus ihm vielleicht, dass Milch im hebräischen Opferwesen fehlt. Seinem Ursprung nach kann es zunächst als ein Stück religiösen Konservatismus aufgefasst werden, sofern Hefe ein Produkt der Weingährung und Wein für den Nomaden ein fremder Luxus ist. Weiterhin mag dann der Gedanke bestimmend geworden sein, dass Gährung und Verwesung enge mit einander verknüpft sind und durch die Verwesung das Opfer seine wirkende Kraft einbüsst (s. R. Smith Rel. d. Sem. 167 Anm. 327 und vgl. noch Lk 12 1).

12 Unter den Begriff קָרְבַּן רֵאשִׁית fallen die Erstlingsbrote von 23 17 und der Honig II Chr 31 5. Sie sind Abgabe an den Priester (Num 18 12 f.), aber nur קֹדֶשׁ nicht קֹדֶשׁ קָדָשִׁים. **13** Zum Salzen des Opfers s. meine Bem. zu Hes 43 24; nur bedarf die dortige Angabe, dass es unsere Stelle blos fürs Speisopfer verlange, der Korrektur; zu מֶלַח בְּרִית spec. vgl. die *milḥa,* das arab. „Salzbündnis". „Sobald es heisst „„zwischen uns ist Salz"", ist jeder verpflichtet, dem andern nicht nur nichts Böses zuzufügen, sondern auch ihm zu helfen und ihn zu schützen, als wenn er sein Bruder wäre" (R. Smith l. c. 206).

6) **2 14–16 die fünfte Art: Speisopfer von Erstlingsgaben.** **14** In Betracht kommen geröstete Ähren (vgl. zu Rt 2 14) und Geschrotetes (גֶּרֶשׂ blos noch v. 16) vom Gartengetreide, das wohl besonders früh reif und gut ist. Das scheint hier (wie 23 14 II Reg 4 42) כַּרְמֶל zu bedeuten. Zu **15** f. vgl. zu v. 1 f. Was nicht in Feuer aufging, fiel wohl nach v. 3 den Priestern zu.

III. Vom Mahlopfer

Cap. 3.

זֶבַח שְׁלָמִים heisst hier das animalische Opfer, dessen Charakteristikum im Unterschied zur עֹלָה darin besteht, dass nur ein Teil Jahwe verbrannt, während das Übrige nach Abzug einer Abgabe an den Priester zur Opfermahlzeit der Darbringer verwendet wird. Die Zusammenstellung beider Ausdrücke זֶבַח und שְׁלָמִים, die bekanntlich oft genug für sich allein vorkommen, bestätigt, dass ein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen nicht bestehen kann (zu Jos 22 27, welche Stelle dagegen zu sprechen scheint, vgl. Steuernagel). Mit Wellh. (Proleg.³ 72 Anm. 2) nimmt man gewöhnlich an, dass die Schelamim feierlichere Opfer als das einfache Zebach gewesen seien. Ich gebe der Übersetzung Mahlopfer für 'שׁ den Vorzug, sofern durch sie der in √שָׁלַם ergeben sein zum Ausdruck kommende Begriff der Communio, der dem Opfer zu Grunde liegt, angedeutet werden dürfte. Die seit Luther (vgl. Josephus Ant. III 9 2: θυσία χαριστήριος) üblich gewordene Übersetzung Dankopfer (eig. Erstattungsopfer, שִׁלֵּם vergelten) scheint mehr und mehr aufgegeben zu werden; dagegen ist noch verbreitet die Übersetzung Heilsopfer (vgl. LXX θυσία σωτηρίου, ebenso Philo de victimis 245 f. M.), eine doch wohl zu dogmatisch gefärbte Bezeichnung, oder Friedensopfer (LXX in Sam Reg Prv: εἰρηνική; von שָׁלַם heil sein, friedlich zu jemand stehen, was Letzteres auf die von uns vertretene Anschauung hinauskommt). — Früher unbedingt das häufigste Opfer, aus den mannigfaltigen Anlässen des alltäglichen Lebens wie von selbst herausgewachsen, ist es im System des P in dem Masse als der unmittelbare Anteil des Laienelementes am Kultus zu schwinden und dieser zum opus operatum zu werden anfing, einerseits durch die עֹלָה, die gelegentlich sogar billiger zu stehen kommen konnte (1 14–17), andererseits durch Sünd- und Schuldopfer in den Hintergrund gedrängt worden (vgl. zu v. 1); ja, nach dem Grundsatz 17 11 kam auch ihm schliesslich sühnender Charakter zu. Über die Unterscheidungen des 'ז״שׁ s. zu 7 11–21.

1) **3 1–5 Mahlopfer von Rindern.** **1** entspricht genau 1 3; im Gegensatz zu 2 4 ff. kehrt die 3. Person wieder. Anders als beim Brandopfer und entgegen altsemitischem, wohl auch altisraelitischem Brauch (vgl. Mal 1 14) kann das Opfertier auch weiblich sein: das zeigt die Inferiorität des Mahlopfers (vgl. zu 10 14 f.). Zu **2** vgl. 1 4 f. **3** Für Jahwe ist vom Darbringer abzuliefern: a) *das die Eingeweide bedeckende Fett und alles Fett an den Eingeweiden.* Unter jenem versteht man meist die fettreiche Magen- und Darmnetzhaut *(omentum).* Haupt (J. Hopkins Univ. Circulars 1894 No. 114 p. 115) vermutet in מְכַסֶּה ein Nomen (vgl. 9 19), so dass es ursprünglich אֶת־חֵלֶב הַמְכַסֶּה geheissen hätte und אֶת־הַקֶּרֶב (resp. 4 8: עַל הַקֶּרֶב) späterer erklärender Zusatz wäre. b) **4** *beide Nieren mitsamt dem Fette dran an den Lenden* (כְּסָלִים jetzt auch im Sirachfragment 47 19). Die Fettigkeit der Nieren ist im AT sprichwörtlich (Dtn 32 14 Jes 34 6). c) das Leberfett, d. h. die Fettanhäufung zwischen Leber und Zwölffingerdarm. So ist vermutlich, nach langem Schwanken der Erklärung (vgl. Dillmann z. St.), הַיֹּתֶרֶת עַל־הַכָּבֵד (8 16 25 9 19 blos הַכָּבֵד 'י; 9 10: הַיֹּתֶרֶת מִן הַכּ') zu verstehen. (עַל הַכְּלָיוֹת) bei den Nieren, sofern

die יֹתֶרֶת bis an sie reicht. Vgl. die veranschaulichende anatomische Tafel der Fettstücke der Opfertiere in DRIVERS Lev-Übersetzung.

Was also Jahwe erhält, ist im Wesentlichen das Fett der Eingeweide und der sie umlagernden Organe; vgl. aus altisrael. Kultpraxis I Sam 2 15. Das entspricht dem, dass es nach semitischer Anschauung wie nach der Anschauung der meisten barbarischen Völker so gut wie das Blut einer der besondern Sitze des Lebens bezw. der Seele war. In Arabien sagt man: „ich fand ihn mit dem Fett seiner Nieren" für: „ich fand ihn lebend und gesund" (LANE Lex. 1513; vgl. R. SMITH Rel. d. Sem. 293 Anm. 666). Analogieen zur Opferung des Fettes seitens anderer Völker bei DILLMANN z. St. Über die Anschauung der Griechen vom Fett der Nieren s. Journ. of Philol. XIX 46.

5 Hinter אַהֲרֹן ist nach LXX הַכֹּהֲנִים einzufügen (ebenso v. 8 13). עַל הָעֹלָה ist rein lokal zu fassen: das Mahlopfer kommt auf das tägliche Brandopfer zu liegen (6 5); will man den Verf. davon entlasten, dass er hier den erst Cap. 6 vorgeschriebenen Brauch des תָּמִיד voraussetze, so muss man die Worte עַל־הָעֹלָה bis הָאֵשׁ als jüngern Einschub ausscheiden.

2) **3 6–16bα Mahlopfer von Kleinvieh** und zwar a) **3 7–11 von Schafen.** Der Ritus ist derselbe wie bei Rindern; nur kommt **9** zu dem, was verbrannt wird, der Fettschwanz hinzu, d. h. der Schwanz des im Orient verbreiteten Fettschwanzschafes. Zu Samuels Zeit wurde er einem geehrten Opfergaste vorgesetzt (I Sam 9 24; vgl. DRIVER z. St.). Er gilt heute noch als Delikatesse, deren Geschmack dem Marke ähnlich sein soll. Hier scheint er (wie 7 3 9 19) unter חֵלֶב subsumiert, dessen Genuss dem Menschen verboten ist (v. 16b); dagg. 8 25 Ex 29 22 sowie LXX zu unserer Stelle und 7 3 steht durchweg die Kopula (vgl. GEIGER Urschrift 467f.). עָצֶה Steissbein resp. Schwanzwirbelknochen, ist ἅπ. λεγ. **11** Das Opfer לֶחֶם אִשֶּׁה (auch v. 16) Speise, die Jahwe auf dem Wege der Feuerung übermittelt wird (vgl. die allg. Bem. zu Cap. 21f.) — das war die Anschauung einer ältern Zeit, die anthropomorpher dachte als P und sein Zeitalter; aber gelegentlich wirkt diese Anschauung nach (vgl. רֵיחַ נִיחֹחַ, das Zerlegen 1 6, das Salzen des Opfers 2 13 u. s. w.)

b) **3 12–16 von Ziegen.** Der Ritus bleibt sich gleich. **16** וְהִקְטִירָם sc. הַחֲלָבִים (8 26). Hinter נִיחֹחַ, das übrigens mit den zugehörigen Worten gegen die Accente zum Vorigen zu ziehen ist, l. nach LXX Sam. und den analogen Stellen לַיהוָה.

3) **3 16bβ 17 Anhang: Fett- und Blutverbot.**

Die Zuweisung alles Fettes an Jahwe (v. 16bβ), die Koordination von Fett und Blut und das Verbot ihres Genusses (v. 17) erklärt sich aus dem zu v. 4 Bemerkten. Gleiche Verbote kehren 7 22–27 17 11f. (s. z. d. St.) wieder. Die Ursprünglichkeit des vorliegenden wird sehr zweifelhaft gemacht durch den Gebrauch der 2. Person Plural v. 17; die Ausdrücke sind die bekannten formelhaften.

IV. Vom Sündopfer

4 1–5 13.

Von Sünd- (und Schuld)opfern in vorexilischer Zeit erfahren wir nichts. Damit ist natürlich keineswegs gesagt, dass ihr der in ihnen zum Ausdruck kommende Gedanke der Sühne fremd gewesen wäre; vgl. vielmehr I Sam 3 14 (aber בְּזֶבַח וּבְמִנְחָה!) 26 19 (מִנְחָה); II Sam 24 25 (עֹלוֹת וּשְׁלָמִים); Mch 6 6f. (Hos 4 8 zeigt der Parallelismus von עָוֹן, dass חַטָּאת nicht term. techn. ist). Was in vorexilischer Zeit חַטָּאת und אָשָׁם heisst, sind

Sühnegeschenke (I Sam 6 3f. 8) bezw. die Bussgelder, die an die Priester bezahlt werden (II Reg 12 17; vgl. in e. nabatäischen Inschrift חטיאה im Sinn von mulcta: Corp. Inscr. Semit. II No. 224 Z. 11). Als Opfer scheinen sie zum ersten Male bei Hes (s. zu 40 39) vorzukommen. Hätte sie der Deuteronomiker als solche schon gekannt, so hätte er sie 12 6 nennen müssen; noch H (17 8 22 18) spricht blos von עֹלָה und זֶבַח; vgl. noch zu 9 3f. Das macht verständlich, dass hier, wo nicht schon Altbekanntes vorauszusetzen ist, die Fälle genauer bestimmt werden, in denen ein Sündopfer oder ein Schuldopfer zu bringen ist. Zugleich äussert sich darin, was für eine Wichtigkeit die Gesetzgeber — der Plural wird sich sofort rechtfertigen — diesen Opfern beimassen, und das wieder begreift sich zur Genüge aus dem zu כִּפֶּר (S. 4f.) über den Zweck der ganzen Opferinstitution des P Bemerkten.

4 1f. hebt selbständig an, aber 5 1ff. kann nicht demselben Vf. angehören. „An die Stelle der allgemeinen Systematik des Cap. 4 tritt hier der einzelne bestimmte Fall und seine Analogie, der Ritus wird weniger genau angegeben, die hierarchische Rangordnung kommt bei dem Vergehen nicht in Betracht“ (Wellh. Comp.³ 336). Gewöhnlich fasst man 5 1–13 zusammen (Wellh., Nowack, Benzinger, Dillmann u. a.), m. E. mit Unrecht. Richtiger dürfte Stade gesehen haben: „5 7–17 (ich sage 13) setzen 4 35 fort. Der Zusammenhang ist durch den Einschub 5 1–6 zerrissen“ (ZATW 1895 178 Anm. 1). Zur Evidenz wird dies erhoben, wenn 5 7 mit LXX st. אֶת־אֲשָׁמוֹ zu lesen ist אֶת־חַטָּאתוֹ; (jenes kann bloser lapsus calami nach v. 6 oder harmonistische Änderung des Redaktors sein). Thatsächlich passt nur auf 5 1–6 die von Wellh. für 5 1ff. gegebene Charakteristik. Innerhalb v. 1–6 sind wahrscheinlich v. 2f. sekundär, ein „Nachtrag zu den Reinigkeitsgesetzen;“ wenigstens schliesst v. 4 besser an v. 1 an (אָלָה — שְׁבוּעָה; vgl. auch נֶפֶשׁ אֲשֶׁר v. 2 entgegen נֶפֶשׁ כִּי v. 1 4 und s. zu 5 3). In 5 1ff. ist allgemein aufgefallen, dass אָשָׁם und חַטָּאת in einer Weise ineinander überspielen (vgl. v. 6), die von der Verschiedenheit zweier festgeprägter kultischer termini nichts erkennen lässt. Die nächstliegende Folgerung scheint mir zu sein, und ich freue mich, sie nachträglich auch bei Carpenter zu finden, dass 5 1–6 zu einer Zeit niedergeschrieben worden sei, wo der Unterschied zwischen אָשָׁם und חַטָּאת noch nicht genau fixiert war (vor Hes? Hes nennt zwar beide; aber was für ein Begriff sich bei ihm mit אָשָׁם im Unterschied zu חַטָּאת verband, lässt sich nicht ausmachen). Ich räume also (mit Dillmann) 5 1–6 (exc. v. 2f.) die Priorität vor 4 5 7–13 ein. Dafür dürfte auch sprechen, dass man hier gegenüber der „allgemeinen Systematik“ von Cap. 4 das Gesetz aus den konkreten Anlässen des täglichen Lebens sozusagen herauswachsen sieht, dass Cap. 4 auch im Vergleich zu Ex 29 10ff. Lev 9 8ff. Num 15 22ff. einen gesteigerten Blutritus aufweist (s. weiter zu v. 7 13–21 32). Das Gegenteil dieser Folgerung wird von Stade, Benzinger, Nowack u. A. behauptet: Die schwankende Terminologie gehört für sie nicht an den Anfang sondern an das Ende der Entwickelung (s. dagg. noch die Bem. zu 5 14ff.). Über die „Idee“ des Sühnopfers s. am Schlusse.

2 Mit מִצְוֹת אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה muss der Hebräer umschreiben, was wir Verbot nennen. Zum partitiven מִן vgl. zu Dtn 15 7 und Ges.-Kautzsch[26] § 119w No. 1.

בִּשְׁגָגָה, in der Gesetzsprache 4 2 22 27 5 15 18 22 14 Num 15 24–29 35 11 15 Jos 20 3 9, bezeichnet im Gegensatz zu בְּיָד רָמָה (z. B. Num 15 30) das unvorsätzliche versehentliche Sündigen, das momentane unwissentliche sich Verfehlen, wo sich die bessere Erkenntnis erst nachträglich einstellt (v. 13f.). Vgl. noch zum Begriffe Koh 5 5, wo 'שׁ vom übereilten Gelübde steht, das man nicht halten kann, 10 5 und Ps 119 67. Der Charakter des P rechtfertigt es, dass man bei diesen Vergehungen zunächst an kultische, rituelle denkt; aber es wäre unrichtig, sie nach seiner Absicht auf dieses Gebiet beschränken zu wollen (vgl. Num 35 11 15). Diese Sünden einerseits wie die kreatürliche Unreinheit andererseits bilden die eigentliche Domäne, wo das Sündopfer eingreift, während auf die בְּיָד רָמָה begangenen der Tod oder wenigstens die Exkommunikation gesetzt ist.

1) 4 3–12 Sündopfer des Hohenpriesters.

Nicht הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל heisst er wie z. B. 21 10 sondern הַמָּשִׁיחַ nach der Auffassung, dass

er allein die Salbung empfängt (vgl. v. 16 6 15 8 1 ff. 21 10 12); jüngere Stellen (Ex 28 41 30 30 40 15 Lev 7 36 10 7 Num 3 3) lassen alle Priester gesalbt sein. Wenn seine Sünde zur Verschuldung der ganzen Gemeinde gereicht, so wird dies nicht durch das Princip der blosen Solidarität herbeigeführt; — es müsste sonst von der Sünde des נָשִׂיא v. 22 ff. dasselbe gelten; es handelt sich vielmehr um Vergehungen in Dingen, wo er von Amtes wegen zu handeln hat (vgl. zu 10 6), und darin ist er der Repräsentant der ganzen Gemeinde. Kein Wunder, dass sein Sündopfer so gross ist wie das ihre. פַּר ist älter als עֵגֶל (vgl. z. B. Jdc 6 25).

3 führt den Vordersatz weiter, die Specialisierung eröffnend (vgl. v. 13 22 27). **4** Der Ritus zunächst wie 1 3-5. Dagegen bringt der Priester, abweichend von 1 5, nach **5** Blut ins Innere der Stiftshütte, um davon **6** vor dem Vorhang (אֶת־פְּנֵי wie v. 17 vgl. Gen 33 18) zu sprengen, der das Allerheiligste vom Heiligen trennt. Dementsprechend ist לִפְנֵי יְהוָה in engerm Sinne zu verstehen als 1 5 (ebenso 16 13): Jahwe wohnt in der Stiftshütte überhaupt, aber speciell im Allerheiligsten (Ex 25 22). Die besondere Bedeutung der Siebenzahl ist eines der vielen Stücke semitischen Heidentums, die sich P angeeignet hat. Nach Herodot III 8 z. B. wird in Arabien ein Bündnis eidlich bekräftigt, indem sieben Steine mit Blut bestrichen werden (vgl. noch Nöldeke im Litter. Centralblatt 1879 363 über Beerseba). Wenn der Priester den Finger in das Blut taucht und es so **7** an die Hörner des Altars streicht, so ist das eine stark verblasste Reminiscenz an die Grundidee des Opfers von der Gemeinschaft zwischen Gott und Verehrer durch gemeinsame Teilnahme am Blut des Opfertieres (R. Smith Rel. d. Sem. 269). Zum Räucheraltar vgl. Ex 30 1-10; indessen widerspricht unsere Stelle Ex 30 10 und ist wohl jünger als sie, sofern dort die Sühne an seinen Hörnern (dazu vgl. Hes 43 20) auf den Versöhnungstag beschränkt erscheint. מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים heisst er übrigens blos hier; ק' konnte הַסַּמִּים leicht rufen, da dieses 17 mal nur in dieser Verbindung vorkommt. Zum Ausschütten des übrigen Blutes (כָּל־דַּם הַפָּר) an den Grund des Altars vgl. die arab. Kultsitte, das Blut in den Ghabghab (die h. Höhle) zu schütten. Die Behandlung der Fettteile **8—10** ist wie beim Mahlopfer 3 3-5, worauf v. 10ª, vielleicht Glosse des Redaktors, ausdrücklich verweist. **11** f. Im Gegensatz zu den Sündopfern Anderer, von denen der Priester seinen Teil erhält, wird, was vom seinigen Jahwe nicht gegeben wird, durch Feuer vernichtet: er erhält nichts davon, weil er es für sich selbst darbringt (Hohepriester und Priesterkollegium erscheinen dabei solidarisch). So berührten auch im übrigen Altertum die Opfernden die Sühnopfer nicht (Porphyrius abst. 2 44 bei Dillmann). Dass der Ort ausserhalb des Lagers (vgl. zu Dtn 23 10-15), wo die Asche abgeladen wird (שֶׁפֶךְ ἅπ. λεγ.; vgl. 6 3 f.), rein genannt wird, ist nach keilinschriftlicher Analogie Euphemismus (Haupt Journ. of the Amer. Orient. Soc. XVI 103 JBL. 1900 55). Sam. LXX mit ihren Pluralen וְהוֹצִיאוּ und וְשָׂרְפוּ weisen, sachlich zum Mindesten mit Recht, darauf hin, dass Subj. dieser Verben nicht der Hohepriester ist, vgl. 16 27 f.

2) 4 13–21 Sündopfer der Gemeinde.

Wenn hier als Opfertier ein Farre erscheint, so steht dies im Widerspruch mit Num 15 22-24, wo neben dem Farren als Brandopfer ein Ziegenbock als Sündopfer verlangt wird. Es ist nicht daran zu denken, Beides durch Unterscheidung der das Opfer

veranlassenden Sünden ausgleichen zu wollen, wie das früher wohl versucht worden ist; vielmehr ist einfach anzuerkennen, dass wir es hier mit zwei Gesetzen zu thun haben, in denen sich die Praxis verschiedener Zeiten oder wenigstens die Postulate verschiedener Autoren spiegeln. Welchem die Priorität zukommt, lässt sich natürlich aus der Wahl des Opfertieres noch nicht bestimmen. Auch damit, dass Num 15 wahrscheinlich vom Bearbeiter (nicht Autor) von Lev 17—26 verfasst sei (Wellh., Kuenen, Cornill), ist für uns noch nicht viel gewonnen. Beachtet man aber, dass 9 15 (auch 16 5) nicht 4 14 sondern Num 15 24 folgt, dass Cap. 9 aber älter ist als Cap. 4 (s. die Bem. zu Anfang unseres Cap.), so kann man nicht zweifeln, dass Num 15 22ff. die Priorität zuzuerkennen sei (so auch Dillmann).

13 עֵדָה und קָהָל sind promiscue gebraucht. Zu וְנֶעְלַם mit לְ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 13c. וְאָשֵׁמוּ *und geraten in Schuld* nicht: und fühlen sich schuldig (Dillmann; dagg. Smend Rel. Gesch.[2] 328 Anm. 1 mit Berufung auf 4 22–28). **14** עָלֶיהָ mit Beziehung des Suffixes auf אַחַת v. 13 (vgl. 5 5 Neh 13 26). L. mit LXX Sam. wie v. 3 23 28 32: תָּמִים hinter בָּקָר. **15** Die Ältesten sind P sonst fremd (s. zu 9 1). Seesemann (d. Ältesten im AT 19) hält ihre Nennung für eine Repristination: „die ganze Gemeinde konnte doch nicht Handauflegung und Schlachtung vollziehen, eine Vertretung war notwendig; da griff P denn zu den ihm natürlich nicht unbekannten Ältesten“. Ob mit LXX Pesch. וְשָׁחֲטוּ zu lesen ist oder einer in Aller Namen die Schlachtung übernimmt, ist irrelevant; jedenfalls aber ist es der Darbringer, dem sie obliegt (vgl. 24 29 33). **16—21** folgt derselbe Ritus wie beim erstgenannten (הָרִאשׁוֹן v. 21) Farren, was v. 20a ziemlich ungeschickt gesagt wird. טָבַל v. 17 mit מִן wie 14 16, in [einen Teil von] etwas eintauchen.

3) **4 22–26 Sündopfer des Fürsten** (נָשִׂיא). **22** Zum konditionalen אֲשֶׁר vgl. 5 2 Dtn 11 27 Jos 4 21; Ges.-Kautzsch[26] § 159 cc. Höchst anstössig ist **23** אוֹ; denn es ist nicht abzusehen, wie mit dem Folgenden ein neuer Fall eingeführt werden sollte (vgl. v. 14). Man liest denn lieber, LXX (καὶ) folgend, einfaches וְ und setzt א auf Rechnung eines Abschreibers, der irrtümlicher Weise einen neuen Fall eingeführt zu sehen glaubte. Nach dieser Stelle hätte dann die zweite (v. 28) ihre falsche Fassung erhalten. Zu וְהוֹדַע (im Sinne von וְנוֹדַע resp. וְנוֹדְעָה, v. 14) st. וְהוֹדַע vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 69 w. Dass das Sündopfer des Fürsten geringer ist, als das des Hohenpriesters, ist charakteristisch für die Auffassung P's von geistlicher und weltlicher Macht. Geht die Bevorzugung des Ziegenviehs zum Sündopfer auf babylonischen Einfluss zurück (vgl. R. Smith Rel. d. Sem. 225)? **24** Zum Schlachtort s. 1 5, zum stat. constr. vor אֲשֶׁר (auch v. 33) Ges.-Kautzsch[26] § 130 c. St. יִשְׁחַט wie v. 33 14 13, womit vielleicht יִשָּׁחֵט (Beispiele bei Driver Notes on the Text of Sam LXIII f.) oder יִשָּׁחֵט (vgl. 6 18) beabsichtigt war, lesen LXX Sam. den Plural (so 7 2). **25** Entsprechend der Inferiorität des Fürstenopfers (vgl. zu v. 23) kommt vom Blut nichts ins Innere der Stiftshütte, und der fungierende Priester ist nicht הַכֹּ׳ הַמָּשִׁיחַ. Im Übrigen bleibt sich der Ritus gleich. Vor דָּמוֹ dürfte כָּל־ ausgefallen sein (vgl. v. 7 18 30 34).

4) **4 27–35 Sündopfer eines gewöhnlichen Israeliten.** **27** Zu עַם־הָאָרֶץ, einem Ausdruck, der übrigens zur Fiktion einer Mosesrede schlecht genug passt, s. zu Hes 22 29. LXX Sam. lasen wie v. 2 13 22: מִכֹּל מִצְוֹת. **28** Zu

אוֹ s. zu v. 23. Vor וְהֵבִיא ist wohl ein כִּה (LXX und v. 23) ausgefallen. Das Sündopfer ist hier noch geringer als im vorigen Fall, nämlich ein weibliches Tier (s. zu 1 3 3 1). Der Ritus ist derselbe. **29** Für בִּמְקוֹם הָעֹלָה bieten LXX Sam. wohl mit Recht den ausführlichen Ausdruck von v. 24 33 7 2. **31** הוּסַר, als handelte das Cap. 3 Bestimmte von Faktischem, ist wohl nur Schreibfehler für יוּסַר (vgl. v. 35 10 LXX Pesch.). Ganz vereinzelt tritt hier in לְרֵיחַ נִיחֹחַ der Gedanke hervor, dass das Sündopfer auf Gott einen besänftigenden Einfluss habe; da die Worte sonst beim Sündopfer nirgends stehen, ist die Vermutung Dillmanns nicht von der Hand zu weisen, sie seien hier aus Cap. 3 (v. 5 16), worauf eben verwiesen war, eingedrungen. **32** Die Differenz von Num 15 27, wo nur von einer Ziege (und zwar einer einjährigen) als Sündopfer die Rede war, ist nach der Bem. zu v. 13–21 zu beurteilen. **35** אֹתָם sc. הַחֲלָבִים (s. 3 16). עַל אִשֵּׁי rein lokal wie עַל הָעֹלָה 3 5.

5) **5 1–6 Drei Fälle der Anwendung eines Sündopfers.**

Zur Analyse s. zu Beginn von Cap. 4.

a) **5 1 der erste Fall.** Zu seinem Verständnis pflegt man Prv 29 24 Jdc 17 2 heranzuziehen (vgl. auch Sach 5 3). Es handelt sich darum, dass man (ob hier schon ein geregeltes Gericht?) durch eine feierliche Beschwörung (bei den Arabern lautete sie: „ich beschwöre bei Gott einen jeden Mann, der es weiss, dass er es sage," Wellh. Arab. Heident.[2] 192 Anm. 1) den Missethäter bezw. den Zeugen zu einem Bekenntnis zu veranlassen sucht. Dieses sogen. „Rügeverfahren" hat seine Analogie im germanischen Recht (vgl. G. Förster d. mos. Strafrecht in s. geschichtl. Entwickelung 1900 42). Nun wäre der Betreffende durch Augenzeugenschaft oder durch Hörensagen (אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע) in den Stand gesetzt, eine Aussage zu machen, er schweigt aber — das ist allerdings keine unwissentliche Sünde, aber sühnbar wird sie durch das Selbstgeständnis (s. den Nachsatz v. 5^b). Zu נָשָׂא עָוֹן vgl. zu Hes 4 4.

b) **5 2 3 der zweite Fall,** ein Nachtrag zu den Reinheitsvorschriften Cap. 11—15, die dazu zu vergleichen sind. Die Schuld des Betreffenden besteht hier nicht sowohl in der Verunreinigung — davon hätten ihn die dort vorgeschriebenen Mittel salvieren können, als grade darin, dass er, seiner Verunreinigung sich erst nicht bewusst, deren Anwendung versäumt hat. Zu כִּי = אֲשֶׁר (v. 3) s. zu 4 22. חַיָּה und בְּהֵמָה stehen einander wieder einmal gegenüber als Wild des Feldes und Zahmvieh. In טָמֵא v. 2^b möchten Kautzsch und Driver nach v. 3^b 4^b einen lapsus calami st. יָדַע sehen; vielleicht ist ganz v. 2^b als in LXX fehlend zu streichen. Zum לְ der Beziehung in v. 3 (auch v. 4f.): *was für eine Unreinheit es betreffe, mit der sich einer verunreinigen kann* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 119 u 143 e.

Ein Widerspruch von 5 3 zu Num 19 13 20 lässt sich nicht verkennen (vgl. Kuenen, Hist.-krit. Einl. § 6 38 ff.). Letztere Stelle weiss es nicht anders als dass wer nach Verunreinigung an einer menschlichen Leiche die Reinigungsceremonie unterlässt, unrein bleibt und aus Israel weggetilgt werden soll. Dagegen nimmt sich die vorliegende Vorschrift m. E. wie eine mildernde Bestimmung aus (umgekehrt Kuenen). Nun ist Num 19 selber ein sekundäres Stück in P; damit würde 5 3 relativ tief hinabrücken: das wäre blos eine Bestätigung unserer Vermutung, dass 5 2f. erst nachträglich zwischen 5 1 und 4 hineingekommen sei.

c) **5 4 der dritte Fall.** Das Vergehen ist ein im Augenblick leicht hingeworfener Schwur, durch den man sich zu etwas verpflichtet hat, (vielleicht ein Gelübde, vgl. מִבְטָא Num 30 7 9, שְׁגָגָה Koh 5 5), wozu man nachträglich nicht stehen kann. בָּטָא im Kal blos Prv 12 18, im Pi. noch Ps 106 33, überhaupt schwatzen (= βαττολογεῖν Mt 6 7?); zur Gerundiumform לְבַטֵּא vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 45f.

d) **5 5 Zusammenfassung und Opfervorschrift.** עָלֶיהָ sc. אַחַת, s. 4 14. Driver setzt nach LXX: אֶת־חַטָּאתוֹ vor אֲשֶׁר ein und bezieht darauf das Suffix von עָלֶיהָ, was auch möglich ist. Der Sprachgebrauch von אָשָׁם (hier deutlich das Mittel, die Schuld wieder gut zu machen = die Busse) steht dem vorexilischen כֶּסֶף אָשָׁם (II Reg 12 17) noch nahe, wäre aber in diesem Zusammenhang (vgl. לְחַטָּאת) schwer verständlich, nachdem אָשָׁם einmal term. techn. für ein bestimmtes Opfer geworden war. כִּשְׂבָּה blos hier = כִּבְשָׂה od. כַּבְשָׂה. Am Schluss ist wohl mit LXX Sam. (vgl. v. 10 4 35) אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ aufzunehmen (Driver).

6) **5 7–13 Koncessionen an Unvermögende.** (Vgl. 1 14–17, ein sekundäres Stück).

Auch die keilinschriftlichen Ritualtexte machen einen Unterschied zwischen dem Opfer eines vermögenden Mannes (assyr. *rubû*) und dem eines unvermögenden (*muškînu* = מִסְכֵּן. vgl. zu Dtn 8 9). Vgl. JBL 1900, 60.

7 Das Unvermögen wird durch das Bild ausgedrückt, dass die Hand zu dem nicht hinanreicht (תַּגִּיעַ, vgl. תַּשִּׂיג v. 11; 12 8: das nicht findet), was zur Beschaffung eines Stückes Kleinvieh (= שֶׂה im Gegensatz zum kollektivischen צֹאן) genügen würde. Zu אֲשָׁמוֹ s. die allg. Bem. oben. אֲשֶׁר חָטָא würde einem „sich ersündigen“ entsprechen, wenn diese Bildung zulässig wäre. Zu den Tauben vgl. die Bem. zu 1 14–17. Von ihnen soll die eine als Brandopfer dienen, wohl weil ohne Brandopfer nach dem obigen Sündopferritus überhaupt nichts Nennenswertes auf den Altar gekommen wäre. **8f.** Von der zum Sündopfer bestimmten Taube findet blos das Blut kultische Verwendung, während das Übrige nach 6 19 M. Zebach VI 4 dem Priester zufiel. Zu מָלַק s. zu 1 15; dazu tritt hier neu מִמּוּל עָרְפּוֹ *gleich bei ihrem Genick*. Zu יִמָּצֵה vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 75 hh, הַנִּשְׁאָר בְּ׳, was übrig ist an, öfter z. B. 25 52, ebenso הַנּוֹתָר בְּ׳, z. B. 8 32. **10** כַּמִּשְׁפָּט sc. nach 1 14–17. Zu יַעֲשֶׂה st. יַעַשׂ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 107 n. עָשָׂה vom kultischen Zubereiten wie sehr oft. **11** Bei noch bescheidenern Verhältnissen genügt 1/10 Epha (= 3, 64 l) Mehl. Dass es unangemacht gespendet wird, zeigt, dass das Sündopfer unter einem andern Gesichtspunkt steht als dem eines לֶחֶם אֱלֹהִים (vgl. zu 3 11). V. 11[b] setzt offenbar 2 1 voraus. Im Übrigen **12f.** wird es mit diesem Sündopfer durchaus wie mit dem Cap. 2 (vgl. v. 2f.) beschriebenen Speisopfer gehalten. Zu עַל אִשֵּׁי vgl. zu 4 35.

Über die eigentliche Idee des Sündopfers ist viel gestritten worden. Unser Gesetz spricht sich darüber nicht aus. Infolge dessen darf der Kommentator dem Verfasser einer biblischen Theologie eine eingehendere Erörterung dieser Frage überlassen. Nur folgende Punkte seien zur Orientierung berührt. Wo der gesamte Kult Ein grosser Sühnapparat geworden ist (vgl. das S. 4 Bemerkte), kann ein principieller Unterschied zwischen Sünd- (resp. Sühnopfern) und den übrigen Opfern nicht vorliegen. Am deutlichsten zeigt sich dies bei der Sündopfermincha (vgl. zu 5 11ff.). Ganz abzuweisen ist der

Gedanke einer satisfactio vicaria, wo das Opfertier, das getötet wird, stellvertretend die Strafe übernähme, die den Sünder hätte treffen sollen. Wie könnte sein Fleisch dann noch קֹדֶשׁ קָדָשִׁים und das Sündopfer gerade für die Vergehungen vorgeschrieben sein, die בִּשְׁגָגָה geschehen? Zweierlei wird man zu beachten haben: a) Der Darbringer erhält vom Sündopfer keinen Teil und b) sein Blut dient zu einer besondern Manipulation. Ersteres weist daraufhin, dass das Sündopfer unter den Gesichtspunkt der Gabe fällt (s. zu 5 11 und vgl. קָרְבָּן 4 23 28 32 5 11 und zu אָשָׁם 5 6), und das bekundet seinen Zusammenhang mit der alten חַטָּאת, die ein an den Priester zu entrichtendes Bussgeld war (II Reg 12 17). Letzteres zeigt, dass auch für das Sündopfer der Grundsatz 17 11 massgebend ist, d. h. dass es als Mittel gelten will, den Menschen in das gottgewollte Verhältnis der Heiligkeit zu restituieren, — es kommt auch in Anwendung, wo Personen oder Dinge erstmalig in ein solches Verhältnis treten, d. h. bei Weihen, vgl. 8 14 9 8ff. Num 8 8 12, daher Stade (Gesch. Isr. II 254) es überhaupt zunächst — ich glaube nicht mit vollem Recht — als Weiheopfer zu verstehen sucht. Vgl. noch zu 4 31.

V. Vom Schuldopfer

Cap. 5 14–26.

Auf den ersten Blick erkennt man, dass 5 17–19 aus dem Zusammenhang v. 14–16 20–26 herausfällt. Hier wird ein Schuldopfer verlangt für das, was nach Cap. 4 von Rechtens ein Sündopfer erheischt. Dass es auch kein richtiges אָשָׁם ist, geht daraus hervor, dass von einem Ersatz, der sich sonst mit diesem Opfer verbindet (s. die Bem. am Schluss), hier keine Rede ist: Also eine ähnliche Unbestimmtheit der Terminologie wie v. 1–6. Damit ist wieder die Frage gegeben, ob eine solche wohl im Anfang oder am Ende der Entwickelung verständlicher sei. Ich stehe nicht an, mich (wieder im Gegensatz zu Stade, Nowack, Benzinger u. A. dageg. mit Carpenter) für Ersteres zu entscheiden. Ich wüsste nicht, wie, nachdem einmal die Differenzierung zwischen Sündopfer und Schuldopfer ausgebildet war, noch Gesetzesvorschriften hätten entstehen können, die auf das eine übertrugen, was das andere anging. Dagegen mochte der sich erst ausbildenden Differenzierung die relative Synonymität von אָשָׁם und חַטָּאת allerdings hindernd in den Weg treten. Dazu kommt ein Weiteres: Esr 10 19 ist, in voller Übereinstimmung mit 5 17–19, die Rede von einem אָשָׁם (l. mit Kuenen וַאֲשָׁמָם), wo wir nach der übrigen Thora ein חַטָּאת erwarten würden. Esr 10 19 aber scheint eine vom Bearbeiter übernommene zeitgenössische Mitteilung zu sein, die älter ist als die Einführung des P. Bestätigt das nicht unsere Auffassung von v. 17–19? Von Hes lässt sich für die Entscheidung nichts gewinnen (s. die allg. Bem. zu 4 1 und vgl. die Schlussbem. unten).

1) **5 15 der erste Fall** (vgl. zu 22 14). Dem מַעַל (meist mit מָעַל verbunden) entspricht am besten unser „veruntreuen“ (eig. vielleicht: durch heimliche Bedeckung, vgl. מְעִיל); תִּמְעֹל neben יִמְעַל (II Chr 26 16). Unter קָדְשֵׁי י׳ ist zu verstehen, was profanem Gebrauche entzogen ist, d. h. die h. Abgaben (22 15); und das unbeabsichtigte (zu בִּשְׁגָגָה s. zu 4 2) „Veruntreuen“ derselben kann verschiedener Art gewesen sein (irrtümlicher Missbrauch vgl. 22 14, Nichtablieferung etc.). Zum h. Sekel s. Benzinger Archäol. § 29 und vgl. zu Hes 45 12. שְׁקָלִים braucht nicht auf zwei beschränkt zu werden, zwei bildet blos das mögliche Minimum. Dillmann dürfte Recht haben, wenn er den ganzen Satz von der priesterlichen Schätzung (בְּעֶרְכְּךָ mit Beziehung des Suffixes auf Mose) als archäologische Glosse von später Hand ansieht. Durch sie wird der Schein erweckt, als habe, was an sich schon nicht durchführbar wäre, das אָשָׁם als Opfer den Sinn einer Wiedererstattung nach dem Geldwert

des Veruntreuten, während diese erst **16** folgt mit einem Aufgeld von 1/5; vgl. 27 13 ff.

2) **5 17–19 der zweite Fall.** S. die allg. Bem. oben. **17** וְאִם hat neben כִּי keinen Raum; l. וְנֶפֶשׁ כִּי; das Versehen ist leicht erklärlich (vgl. DRIVER). וְלֹא יָדַע heisst einfach *unwissentlich* = בִּשְׁגָגָה (v. 18).

DILLMANN hat gerade auf diese Worte den Accent gelegt: „Es fühlt jemand eine dunkle Schuld auf sich lasten wegen der unvorsätzlichen Übertretung eines Gebotes, ohne jedoch diese selber genauer angeben zu können: auch in diesem Fall soll er ein Schuldopfer bringen, weil ja die Übertretung möglicher Weise (!) in Veruntreuung bestand." Dergleichen in den Text hineinzulesen, ist angesichts von 4 27 ff. nicht zu verantworten, abgesehen davon, dass hier der Ersatz ganz ausbleibt (vgl. NOWACK Archäol. II 236 Anm. 1).

18 בְּעֶרְכְּךָ halte ich für späteren Einsatz nach v. 15 25. Zu שִׁגְגָתוֹ mit Šᵉwa medium vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 95 g.

3) **5 20–26 der dritte Fall.** Es handelt sich um Veruntreuung von Gut, das dem Nächsten gehört: das hiesse schwerlich an sich schon ein מַעַל בַּיהוָה; was es dazu macht, ist die missbräuchliche Anwendung des Gottesnamens, durch die die Entfremdung des Eigentums des Nächsten gedeckt wird (vgl. STADE Gesch. Isr. II 256). Dergleichen geschieht zwar nicht בִּשְׁגָגָה; sühnbar aber wird es durch den nachträglichen Wunsch, das Geschehene wieder gut zu machen. Damit bewegt sich dieses Gesetz auch in einer andern Sphäre als Ex 22 1-14.

20 כִּחֵשׁ mit בְּ der Person und בְּ der Sache blos hier. עָמִית ausser Sach 13 7 nur in H; das ist aber eine zu schwache Stütze, um diese Verse auf H zurückzuführen (DILLMANN, auch DELITZSCH ZWL 1880 623). Zu (יָד) תְּשׂוּמֶת (Synon. פִּקָּדוֹן, Depositum) vgl. STADE § 266 c, zu גָּזֵל (vielleicht war ursprünglich blosses גָּזֵל beabsichtigt, BÄNTSCH) z. B. Hi 24 2. עָשַׁק mag sich auf die „bei einem Lohnvertrage gemachte Zusage" beziehen (STADE Gesch. Isr. II 256, vgl. Dtn 24 14 f.). **22** Zu אֲבֵדָה vgl. Ex 22 8. **24** Das Entfremdete ist בְּרֹאשׁוֹ, nach seiner Summe, d. h. *nach seinem vollen Werte* zurückzuerstatten + 1/5 (l. וַחֲמִישִׁתוֹ, vgl. v. 16) und zwar בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ, *am Tage, wo er sein Schuldopfer bringt.*

Über den Unterschied von אָשָׁם und חַטָּאת sind allerhand unhaltbare Behauptungen aufgestellt worden, — kein Wunder, da im Gesetze selber אָשָׁם erst allmählich (vgl. 5 1–6 17–19 14 12 ff.) zu dem geworden zu sein scheint, was eine zutreffende Entscheidung ermöglicht. Am Sichersten nimmt man seinen Ausgangspunkt von den beiden obigen Bestimmungen v. 14–16 20–26. Beide Male handelt es sich um ein widerrechtliches sich Vergreifen an dem, was Jahwes bezw. des Nächsten ist. Dem entspricht, dass sich mit dem Opfer (als solches erscheint der Widder) die Wiedererstattung des entfremdeten Eigentums (+ 1/5 Zuschlag) verbindet. Natürlich ist letztere das Primäre (vgl. Lev 22 14), wie denn auch ursprünglich אָשָׁם das Bussgeschenk oder Bussgeld war (I Sam 6 3 f. 8 II Reg 12 17), und das Hinzutreten des Opfers zum Zweck der Kappara ist das Sekundäre. In Num 5 5 ff., einer Novelle zu Lev 5 14 ff., haftet denn auch der Name אָשָׁם am Ersatz (v. 7 f.), und das Opfertier wird אֵיל הַכִּפֻּרִים genannt, ein Unterschied im Sprachgebrauch, der zeigen dürfte, wie wenig die eigentliche Bedeutung des Schuldopfers in späterer Zeit verblasste. Im Gegensatz zum Sündopfer ist es also ein Sühnopfer, das eintritt, wo ein (freiwilliger) Ersatz für einen מַעַל statt hat. So erklärt sich auch das Schuldopfer des Nasiräers: „Er soll Gott wahrscheinlich einen Ersatz dafür bieten, dass das Nasiräergelübde nicht rechtzeitig beendet worden ist" (STADE, Gesch. Isr. II 257). Ob dieser Gesichtspunkt der Er-

stattung bei der Wahl des Opfertieres massgebend war, sofern Schafvieh gewöhnliches Zahlmittel war (Dillmann 477), lasse ich auf sich beruhen; mitgewirkt mag er haben, wenn die Blutmanipulation einfacher war als beim Sündopfer (vgl. Nowack Arch. II 235). S. weiter zu 14 12–14 19 20–22 und zum Ritus: 7 1–6.

VI. Weitere Opfervorschriften
Cap. 6 7.

Zur Analyse. Cap. 6 7 enthalten eine Anzahl Vorschriften über die Cap. 1—5 schon behandelten Opfer. Rein äusserlich fällt zunächst auf, dass sie alle mit זאת תורת anheben (6 2 7 18 7 1 11). Beachtet man, dass sich 7 37 die Unterschrift זאת הַתּוֹרָה ל' findet und hier die Opfer in der Reihenfolge aufgezählt werden, in der sie Cap. 6f. (abweichend von Cap. 1—5) zur Behandlung gekommen sind, so giebt sich Cap. 6f. als ein in sich geschlossenes Gesetzkorpus zu erkennen. Sofort aber zeigt sich, dass es nicht intakt auf uns gekommen ist. So scheint 7 21 die Mahlopferthora zu Ende zu sein; v. 28ff. aber folgt eine neue Bestimmung über dasselbe Opfer, während zwischen hinein v. 22–27 das Verbot des Genusses von Fett und Blut bringen. Dieses Verbot hebt sich vom Zusammenhang auch schon rein äusserlich durch den Gebrauch der 2. Person ab. Ist LXX zu 7 29 (19) mit ihrem καὶ τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ λαλήσεις, als ginge ein die Priester betreffendes Gesetz voran, im Recht, so ist das ein Grund mehr, 7 22–27 als Nachtrag, ähnlich 3 16ᵇf., auszuscheiden. Eingeschaltet wurden die Verse hier offenbar, weil die nächst vorangehenden ebenfalls von verbotenem Genuss sakraler Materie gehandelt hatten. Dieselbe Tendenz, sachlich Entsprechendes an gegebener Stelle nachzutragen, äussert sich noch einmal 7 8–10: über Priesteranteile. Dass hier z. B. 7 9f. neben 6 9–11 nicht in einem einheitlichen Gesetz Raum haben, ist einleuchtend. Aber auch schon 7 7 steht zu 7 6 in so entschiedenem Gegensatz, dass es der תּוֹרַת אָשָׁם unmöglich angehören kann. Unschwer entdeckt man, dass derselbe Gegensatz in der Bestimmung der Priesteranteile auch sonst wiederkehrt, vgl. 6 19 und 22, 7 33 und 31. Nach den einen Angaben fallen dieselben dem Priesterkollegium insgesamt zu, nach den andern nur dem fungierenden Priester (oder wenigstens teilweise nur ihm). Beachtet man nun, dass sich 7 35f. eine Unterschrift findet: זאת מִשְׁחַת אַהֲרֹן וגו', so ist der Schluss naheliegend, es sei die eine Reihe der sich widersprechenden Bestimmungen zu einem zu jener Unterschrift gehörigen Ganzen zusammen zu nehmen, während sich die andere auf die genannten Opferthoroth verteilt. Dieses Resultat stand mir fest, als ich es schon durch Merx (ZwTh 1863, 164) ausgesprochen fand. Merx hat a. a. O. selber schon eine Wiederherstellung jenes „Priesteranteilgesetzes“, dessen durchgreifendes Princip es sei, jedesmal dem fungierenden Priester seinen Lohn zu Teil werden zu lassen, in folgender Weise versucht: 7 8–10 33 (füge hinter הַיָּמִין noch וְהֶחָזֶה ein) 7 7 und 6 19ᵃ (combiniert) 7 35ᵃ (er schreibt irrtümlich v. 36ᵃ). Ich folge Merx nicht weiter, wenn er dieses Gesetz zu Cap. 1—5 zieht, dem es seinen Abschluss erteile (l. c. 165); immerhin dürfte er darin Recht haben, dass es vermutlich die ältere Praxis spiegelt als die Opferthoroth Cap. 6f. „Es ist weit leichter und natürlicher anzunehmen, dass aus dem Gesetze, dass einer das Fleisch bekommt, sich der Gebrauch entwickelt, allen etwas zu geben als umgekehrt“ (l. c.).

Weiterhin ist von den תורות auszuscheiden: a) 7 28–34 (zu v. 33 s. das Vorige). Hier mag zum Beweise schon genügen die Überschrift, die sich mit 6 2, wonach die betr. Bestimmungen an die Priester gerichtet sind, nicht verträgt, — und den Überschriften entspricht der beiderseitige Inhalt. b) 6 12–16, eine Vorschrift über das hohepriesterliche Speisopfer, die nach der Speisopferthora von v. 7–11 zum Mindesten störend kommt. Auch hier erregt schon die Einführungsformel Bedenken. v. 14 steht תַּקְרִיב, wo nach dem übrigen Sprachgebrauch תַּקְטִיר das Gegebene wäre. Endlich fehlt 6 12–16 in LXX Alex. Innerhalb dieser Verse ist übrigens noch בְּיוֹם הִמָּשַׁח אתו (v. 13) zu streichen als eine Glosse, die ihre Entstehung der auch sonst (vgl. 7 36: בְּיוֹם מָשְׁחוֹ אֹתָם; 37: וְלַמִּלּוּאִים) sich geltendmachenden Tendenz einer Überarbeitung verdankt, Cap. 6f. in eine besondere Beziehung zu der im

folg. Cap. berichteten Priesterweihe zu bringen. S. noch zu 7 12 32 34 35f. 38 und vgl. zur Analyse beider Capp. KUENEN, hist.-krit. Einl. § 6 Anm. 17bc 19.

Scheidet man die genannten Stücke aus, so gewinnt man den Vorteil, fünf Opferthoroth übrig zu haben, die alle (mit Ausnahme der letzten) ungefähr von gleicher Länge sind (6 1–6 7–11 17–23 (exc. 19) 7 1–6 11–21). Weiter zu gehen, die Sätze zu zählen und dabei je eine Fünfzahl oder eine Zehnzahl herauszubekommen (BERTHEAU, EWALD), ist des Guten zu viel. Andererseits halte ich BÄNTSCH's Meinung, dass die Capp. nur Excerpt aus einer urspr. vollständigern Gesetzgebung seien, nicht für überzeugend. Vom Stil dieser Stücke lässt sich nichts Vorteilhaftes sagen, am Allerwenigsten von dem der Zuthaten.

Bleibt noch die Frage, wie sich Cap. 6f. zu Cap. 1—5 verhalten, die ja übrigens auch nicht aus einer Hand stammen. Zur Beantwortung diene folgendes: Das Ritual des Schuldopfers wird ziemlich ausführlich beschrieben, das des Sündopfers beinahe gar nicht. Warum? Das Sündopfer hatte in Cap. 4 (vgl. Num 15 22ff.) schon seine Beschreibung gefunden, das Schuldopfer nicht (s. 5 14–26). So hat es den Anschein, als seien Cap. 6f. zur Vervollständigung von Cap. 1—5 geschrieben, schliesst KUENEN (l. c.). Umgekehrt sagt DILLMANN (481), wenn der Verf. von 5 14ff. die Beschreibung des Ritus unterlasse, so habe er schon im Sinne gehabt, 7 2ff. zu bringen. Aber Alles spricht zu Gunsten von KUENENS Hypothese. Man vergegenwärtige sich nur, dass Cap. 6f. im Wesentlichen eine Zusammenstellung rituellen Details von z. T. kompliziertem und auch kleinlichem Charakter sind (vgl. nam. 7 15ff.). Für die Aufzählung der Fettstücke ist die Abhängigkeit viel eher auf Seite von 7 3f. (wo sie freilich DILLMANN leicht begreiflicher Weise für eine Glosse hält) als von Cap. 3, wo sie ständig ist. Nicht nur, dass ferner 7 12ff. unbedingt jünger ist als 19 5–8 (H), 6 1–6 scheint auf Ex 29 38–42 zu fussen, einer Stelle, in der selber sich eine „nachesranische Steigerung des Kultus“ verrät (s. HOLZINGER z. St.). Jedenfalls haben 6 1–6 weder Esra noch Nehemia gekannt (Esr 9 4 Neh 10 34). Endlich nimmt 6 23, das freilich Glosse sein könnte, zweifellos auf so späte Stellen wie 4 5 16 16 14f. Bezug. Mögen drum auch in Cap. 6f. die Beziehungen auf „Stiftszelt“ und „Aaronssöhne“ wie in Cap. 1—3 (s. zu Cap. 1) vom Redaktor nachgetragen sein (CARPENTER), so ist hier an höheres Alter als Pg nicht zu denken (gegen CARPENTER). Der Versuch einer Altersbestimmung der eingeschobenen Stücke ist fruchtlos; doch vgl. zu 9 21.

1) **6 1–6 Brandopferthora.** Es handelt sich, anders als Cap. 1, nicht um das private Brandopfer, sondern um das von Gemeinde wegen Morgens und Abends darzubringende, das sogen. Thamid.

2 Zu מוֹקְדָה (mit kleinem מ) = מוֹקְדָהּ wie וּשְׂעָרָה 13 4 s. GES.-KAUTZSCH[26] § 91 e. Immerhin wird das Suffix in בּוֹ wohl am Besten neutrisch gefasst. *Es, das Brandopfer* (nach BÄNTSCH ist הִוא = das ist, der Satz redaktionell) *soll auf seiner Brandstätte auf dem Altar die ganze Nacht über bis zum Morgen bleiben und das Altarfeuer dadurch brennend erhalten werden.* **3** Zur Konstruktion מִדּוֹ בַד (מִדּוֹ neben מַדּוֹ Ps 109 18) vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 128 d. Zu מִכְנְסֵי בַד s. Ex 28 42. Jene Stelle zeigt, dass בָּשָׂר hier (wie 15 2f. Hes 16 26 23 20) euphemistisch steht = Scham, und der Gedanke ist der von Ex 20 26. אֲשֶׁר ist Akkus. des Resultats. אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ, scil. östlich (1 16). Zu **4** vgl. zu 4 12; man darf aber aus einem Vergleich beider Stellen nicht das Prioritätsverhältnis bestimmen wollen. Das Hinausschaffen der Asche führt den Priester in die Sphäre des Profanen; daher muss er seine Amtskleider ausziehen, um sie nicht zu verunreinigen (vgl. Hes 44 17–19). Um von dieser ersten morgendlichen Funktion des Priesters zur zweiten überzuleiten, nimmt **5** aα ziemlich ungeschickt v. 2 bβ wieder auf. Zu v. 5 b vgl. 3 5. **6** Natürlich ist die Unterhaltung eines ständigen Opferfeuers nichts dem israel. Kult Eigentümliches (Belege s. bei DILLMANN).

2) **6 7–11 Speisopferthora.** 7 Dass zum inf. abs. הַקְרֵב Subjekt בְּנֵי אַהֲרֹן sind (Ges.-Kautzsch[26] § 113 gg), bestätigt die Vermutung, es sei auch hier das Thamidspeisopfer gemeint (vgl. Ex 29 40 f. Num 28 5). Zu 8 vgl. 2 2. Wahrscheinlich ist wie dort הַמִּזְבֵּחָה (Sam.) und unmittelbar darauf אִשֵּׁה vor רֵיחַ (LXX Sam.) zu lesen. Zu 9 s. zu 2 3 11. In 10 fällt die 1. Person auf, die durch die Lesung der LXX: מֵאִשֵּׁי = מֵאִשֵּׁי י׳ nur z. T. beseitigt ist. Die Worte חֶלְקָם bis מֵאִשָּׁי könnten Einschub sein. כַּחַטָּאת וְכָאָשָׁם, scil. 6 18 7 1 vgl. Num 18 9 f. 11 Darin, dass nur die männlichen Aaroniden das Hochheilige geniessen dürfen, liegt eine Reminiscenz, dass die Frau ursprünglich nicht kultberechtigt ist. Ähnliches kehrt vielerorts wieder: so ist bei den Hottentotten das Blut den Männern, aber nicht den Frauen erlaubt (vgl. R. Smith Rel. der Sem. 293 Anm. 664). Zu יֹאכְלֶנָּה (wie v. 19 7 6) vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 10 g. Für das Verständnis von v. 11ᵇ (vgl. v. 20) entscheidet der Kontext dahin, dass כֹּל אֲשֶׁר maskulinisch zu nehmen ist: Nur Aaroniden sollen es essen; denn wer daran rührt, wird heilig, und, muss man hinzufügen, das sollen Laien nicht bezw. nicht in dem Grade werden: eine Auffassung, die sich Hes 44 19 direkt äussert (vgl. noch zu Ex 29 37). Dem gegenüber vermag Stracks Berufung auf Hag 2 12 zu Gunsten der neutrischen Fassung von כֹּל אֲשֶׁר, die auch die talmudische und rabbinische Auslegung sowie Vulg. zu v. 20 vertritt, schwerlich aufzukommen.

3) **6 12–16 Hohepriesterliches Speisopfer.**

Dass בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ v. 13 zu streichen sei, ist in der allg. Bem. schon gesagt. Thatsächlich stösst es sich mit תָּמִיד in einer Weise, dass das Eine oder das Andere fallen muss. Denn wenn auch die Priesterweihe 7 Tage dauerte (8 33), während welcher ein תָּמִיד allenfalls denkbar gewesen wäre, so ist die Salbung doch nur auf einen Tag beschränkt (8 12). Nun könnte gegen die Ursprünglichkeit von תָּמִיד der stat. abs. מִנְחָה angeführt werden (doch vgl. Num 28 3; Ges.-Kautzsch[26] § 131 c). Unerfindlich aber ist, wie am Salbungstag die Teilung der Mincha hätte durchgeführt werden sollen. Sollte, was am Morgen darzubringen war, vor die Salbung fallen? Aber dann war der Priester noch nicht הַמָּשִׁיחַ (v. 15)! Oder nachher? Aber fand dann die ganze lange Salbungsceremonie vor Morgenanbruch statt? Man wird sich daher lieber für die Beibehaltung von תָּמִיד entschliessen. Da es sich dabei nun nicht um ein Gemeindeopfer handeln kann (s. v. 16 im Gegensatz zu v. 9 11 und beachte מִנְחַת כֹּהֵן), so ist m. E. die talmudische Tradition nicht abzuweisen, wonach der Hohepriester für sich und sein Haus die sogen. מִנְחַת חֲבִתִּים darzubringen hatte (vgl. JSir 45 14 Josephus Ant. III 10 7, Schürer Gesch. d. jüd. Volkes[3] II 290—292).

13 וּבָנָיו scil. Aarons jeweilige Nachfolger (vgl. v. 15). 1/10 Epha = 3,6 l. Zu 14 vgl. 2 5 f; doch steht dort für רבך (blos noch 7 12 I Chr 23 29) בלל. Auffällig ist die 2. Person, vielleicht aus Angleichung an Cap. 2 aus der 3. entstanden. Eine weitere 2. Person hat Merx (ZwTh 1863 60 f.) in dem uns unverständlichen תֻּפִינֵי vermutet, nämlich תְּפַתֶּנָּה (von פָּתַת, 2 6): zerbröckeln sollst du es zu einem Brockenspeisopfer (so Pesch.). Dagegen wendet aber Driver mit Recht ein, dass das asyndetische תַּקְרִיב lahm sei und man nach dem sonstigen Rhythmus des P (vgl. die von ihm angeführten Beispiele) das Verb hinter מִנְחַת פִּתִּים erwarten müsste. Er vermutet darin ein verderbtes Nomen oder verschriebene Wiederholung von תְּבִיאֶנָּה. Oder ist es zu diesem verschriebene Dublette תֹּפֶנָּה (vgl. I Sam 28 24)? 15 Zu כָּלִיל in P blos hier s. zu Dtn 13 17; ebenso auf phönicischen Inschriften כלל; doch ist es hier vielleicht blos Adverb = omnino (Bäntsch).

4) **6 17–23 Sündopferthora.** **18** Zum Schlachtort s. zu 1 11, zum stat. constr. vor אֲשֶׁר zu 4 24, zu קֹדֶשׁ קָדָשִׁים zu 2 3. **19** חטא Pi. denominativ wie 9 15: das Sündopfer darbringen; anders 8 15. Zu **20** a vgl. zu v. 11[b]. Gegen die maskulinische Fassung von אֲשֶׁר spricht durchaus nicht, dass v. 20b אֲשֶׁר neutrisch steht: *und was von seinem Blute auf das Kleid spritzt, das Stück worauf es spritzt* (zur neutrischen Fassung des Suffixes in עָלֶיהָ s. ZATW 1896 97, wonach בֶּגֶד nie weiblich ist, doch vgl. 6 4) *soll an heiligem Orte gewaschen werden* (ich punktiere תְּכֻבַּס, vgl. LXX). Diese ängstliche Furcht vor Berührung mit dem Sündopfer ist ein neuer Beweis, für wie heilig es galt. Und zu **21** zeigt ein Vergleich mit 11 33 35 15 12 wieder, wie vom Heiligsten zum Unreinen nur ein Schritt ist. Die Stelle ist auch charakteristisch für die physische Auffassung der Heiligkeit in P: Sie wirkt als Kontagium, und man begegnet ihr mit rein äussern Mitteln. Vgl. den βαπτισμὸς ξεστῶν καὶ χαλκίων der Pharisäer (Mk 7 4).

Eine interessante „ethnologische Parallele“ führt Andree (S. 123) an: „Manche Herero gehen in ihren Bedenken so weit, dass sie jede Berührung eines Geschirrs meiden, worin verbotenes Fleisch gekocht worden ist. So wird auch eine Pfanne, in der ein Huhn gebraten wurde, von den Somal niemals wieder benutzt, denn sie verschmähen Hühner.“

Zu **22** vgl. zu v. 11[a]. Dazu bringt **23** eine Ausnahme. S. den Schluss der allg. Bem.

5) **7 1–6 Schuldopferthora.** Zu **1** s. zu 2 3, zu **2**[a]: 6 18. Zum Sprengen des Blutes (hier erst ist der Priester Subjekt) vgl. zu 1 5, zum Verbrennen des Fettes **3**f.: 3 3f. 9. Nach den parallelen Stellen und LXX Sam. ist וְאֵת כָּל־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל־הַקֶּרֶב am Schluss von v. 3 aufzunehmen. Die Auslassung der סְמִיכָה (s. zu 1 4) ist wohl Zufall. **6**[a] wie 6 22.

6) **7 7–10 Einige Priestergefälle.** S. die allg. Bem. und vgl. die Kultustafel von Sippar (herausg. von Joh. Jeremias 1889), den Opfertarif von Marseille (CIS I No. 165) und die Opfertafel von Karthago (l. c. I No. 167). **8** אֶת vor indeterminiertem Objekt (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 117d), weil עֹלַת אִישׁ so viel wie term. techn. gewesen sein dürfte: Privatbrandopfer. Die Haut erhielt der Priester (neben Anderm) in Marseille und Sippar (auch bei den Griechen), während sie in Karthago dem Darbringer zufiel. **9** Zu נַעֲשָׂה vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 63c; zu den drei Speisopferarten s. zu 2 4–7, zur מִנְחָה בְלוּלָה־בַשֶּׁמֶן **10** zu 2 1–3; die חֲרֵבָה blos 5 11 Num 5 15. Der Grund, warum die einen nur dem fungierenden Priester zufallen, die andern dem gesamten Priesterkollegium (אִישׁ כְּאָחִיו), ist nicht klar; waren sie verschiedener Grösse (Bäntsch)?

7) **7 11–21 Mahlopferthora.** **11** יַקְרִיב scil. הַמַּקְרִיב, Ges.-Kautzsch[26] § 144e. LXX Sam.: Plur.

Dillmanns Schluss aus der geflissentlichen Hervorhebung לַיהוָה (vgl. v. 20f. 29), es habe damals offenbar ein זֶבַח ש' gegeben, das nicht לי' war, d. h. ein gewöhnliches, mit einem Fried- und Freundschaftsmahl verbundenes Schlachten, legt mehr ein als aus vgl. 1 2: קָרְבָּן לַיהוָה. Die im Folgenden (v. 12 16) erscheinende Unterscheidung dreier Arten des זֶבַח (s. dageg. 22 17–25 Num 15 1–16) ist uns nicht ganz durchsichtig. Namentlich ist man über ז' תּוֹדָה (resp. ז' תּוֹדַת שְׁלָמִים v. 13 15) auf blose Vermutung angewiesen. Ausdruck des Dankes (vgl. עַל־תּוֹדָה v. 12) ist ja auch נֶדֶר und schliesslich נְדָבָה (zu beiden s. zu Dtn 12 6).

Wahrscheinlich dass im Gegensatz zu ihnen תּוֹדָה ein vorgeschriebenes Opfer war, möglicher Weise bei einem bestimmten kultischen Anlass, Dillmann vermutet, bei der Darbringung der h. Abgaben: Genaueres s. zu 22 29f. Thatsache ist, dass es, wie v. 15 lehrt, für heiliger, feierlicher galt als die beiden andern; auch diese weisen ja unter sich nicht denselben Grad der Heiligkeit auf (vgl. 22 23). II Chr 33 16 wird übrigens תּוֹדָה nicht unter die זִבְחֵי שְׁלָמִים subsumiert. Vgl. noch zu 19 5–8.

a) 7 12–15 **Dank-Mahlopfer.**

Dass der Text v. 12f. nicht glatt ist, fühlt man sofort. Ein grober Anstoss wird durch LXX beseitigt: nach ihr sind am Schluss von v. 12 die wohl durch fälschliche Wiederholung entstandenen Worte חַלֹּת בְּלוּלֹת zu streichen. Aber auch so noch bleibt in v. 13 die Härte des doppelten עַל, und inhaltlich stösst sich v. 13 aufs Empfindlichste mit v. 12. Was soll neben dem Ungesäuerten das Gesäuerte? Denn nach dem Wortlaut von v. 13 ist auch dieses als Jahwe darzubringendes anzusehen, so sehr auch sonst die kultische Verwendung des חָמֵץ verpönt sein mochte (s. zu 2 11). Letztere Erwägung gerade legt, wie Wellh. (Proleg.[3] 71 Anm. 2) richtig gesehen hat (vgl. auch Nowack Arch. II 207 Anm. 2), den Verdacht äusserst nahe, „dass v. 12 eine voraufgeschickte authentische Interpretation ist, die den Anstoss des v. 13 zum voraus beseitigt, und dass ebenso das erste עַל in v. 13 eine spätere Korrektur ist.“ Wenn er aber weiter sagt, an v. 11 schliesse sich v. 13 besser an als v. 12, so halte ich es wegen v. $16^{a\alpha}$ für geboten, an v. $12^{a\alpha}$ festzuhalten, worauf fortzufahren wäre: וְהִקְרִיב חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ קָרְבָּנוֹ. Vgl. Am 4 5 Lev 23 17; ferner vermute ich, dass die besprochene Korrektur in v. 14 die Einschiebung von אֶחָד מִכָּל־קָרְבָּן nach sich zog.

12 Das erste עַל = *auf Grund von*, das zweite: *zu – hinzu*. Zu den Ausdrücken s. zu 2 4 6 14. 14 Zu תְּרוּמָה s. zu Hes 44 30. Das nicht „Abgehobene“ wurde offenbar vom Darbringer verzehrt (anders 2 10 bei der selbstständigen Mincha). Zu 15 wie 22 29f. (anders 19 6) vgl. Ex 34 25 23 18 Dtn 16 4: nach diesen Stellen scheint die betr. Bestimmung zunächst fürs Passah gegolten zu haben. Je heiliger das Opfer, um so peinlicher die Sorgfalt, es vor Verwesung zu bewahren. Auch eine Reminiscenz daran mag hier und v. 16 gefunden werden, dass die alten Opferfeste nur einen, höchstens zwei Tage beanspruchten. (R. Smith Rel. d. Sem. 180 Anm. 1).

b) 7 16–18 **die beiden andern Arten des Mahlopfers.** 18 Zu יֵרָצֶה vgl. zu 1 4. *Es wird ihm nicht angerechnet werden,* das ist ein für die gesamte Auffassung des religiösen Verhältnisses nach P charakteristischer Ausdruck: Der Kult ist dazu da, die Schuld des Menschen Gott gegenüber zu begleichen. Man lässt Gott Abrechnung halten, weil man selber auf Grund des Gesetzes mit Gott zu rechnen angefangen hat (vgl. zu Dtn 26 13). Zu פִּגּוּל als Bezeichnung verpönter kultischer Speise s. zu Hes 4 14.

c) 7 19–21 **allgemeine das Fleisch des זֶבַח betr. Vorschriften:** Reines Fleisch reinen Leuten. 19 Das zweite וְהַבָּשָׂר, in LXX Pesch. Vulg. vielleicht mit Recht fehlend, wäre als absolut vorangestellter Kasus zu verstehen (Ges.-Kautzsch[26] § 143c). 20 אֲשֶׁר לַיהוָה hinzugefügt, um bei den Opfergenossen das Gefühl ihrer Verantwortung zu steigern. Zur geforderten Reinheit s. Cap. 11—15. Zu 20^b s. zu 17 9 Gen 17 14. 21 Ob שֶׁקֶץ (so 11 10ff. zur Bezeichnung des „Greulichen“, das kreucht und fleugt) hier richtig ist oder man wie 5 2 שֶׁרֶץ (so einige codd. Sam. Targ. Pesch.) zu lesen hat, ist schwerlich zu entscheiden.

8) 7 22–27 **Verbot des Fett- und des Blutgenusses.** Vgl. zu 3 16^b 17.

23 Rind, Schaf und Ziege sind genannt als die üblichen Opfertiere (v. 25 vgl. 17 3), und nur von diesen scheint der Genuss des Fettes (scil. 3 3f.) untersagt zu sein. Man gewinnt den Eindruck, die Möglichkeit profaner Schlachtung sei dabei vorausgesetzt (vgl. v. 26: in allen euren Wohnsitzen). **24** Zu נְבֵלָה und טְרֵפָה vgl. zu 17 15f.

9) **7 28–34 Abgaben vom Mahlopfer an die Priester.** **30** יָדָיו *eigenhändig.* Zu הַחֵלֶב s. 3 3f.; nur dieses ist streng genommen אִשֶּׁה; die Brust dagegen wird blos vor Jahwe „gewoben", d. h. zum Altar hin und zurück bewegt, ein symbolischer Ausdruck der Weihung der betr. Gabe an Gott und ihrer Abtretung seitens Gottes an den Priester. Zur תְּנוּפָה vgl. noch Nowack Arch. II 239 Anm. 2. חָזֶה (vgl. aram. חֲדוֹהִי Dan 2 32), blos in P, ist eigentlich der Brustkern, στηθύνιον der Griechen (so LXX), „ein Leckerbissen bei gewissen Familienfesten der Alten" (Knobel). Ebenso muss **32** die Keule, die der Priester als „Abhub" (s. v. 14; daher שׁוֹק הַתְּרוּמָה v. 34 10 14f.) erhielt, als besonders gutes Stück gegolten haben (vgl. I Sam 9 24). שׁוֹק gehört im Gegensatz zu זְרֹעַ (vgl. Num 6 19f.) nicht zum Vorderbein (Luther) — trotz Dtn 18 3; der Widerspruch ist einfach anzuerkennen; dagegen stimmen mit unserer Stelle 10 12–15 Ex 29 27f. überein. Merkwürdig ist, dass die Keule nicht auch „gewoben" wird wie 9 21 10 15. Auch die 2. Person fällt auf, umsomehr als sich an v. 32 vermutlich (s. die allg. Bem. zu Cap. 6f.) **34** direkt anschloss. Hier ist wieder die 1. Person auffällig. Diese Indicien deuten wohl auf Überarbeitung von v. 32 34.

10) **7 35–38 Unterschriften.**

a) 7 35f. **Unterschrift des Priesteranteilgesetzes.** בְּיוֹם מָשְׁחוֹ אֹתָם (v. 36) verrät sich (vgl. 6 13 und s. die allg. Bem. oben) schon durch אֹתָם als Glosse (s. zu 4 3). Die Ausscheidung dieser Worte zieht wahrscheinlich auch die Streichung von v. 35ᵇ (zur Form vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 155 l) nach sich und enthebt uns ferner der Nötigung, einen etymologischen Zusammenhang von מִשְׁחָה (vgl. Num 18 8: מָשְׁחָה) mit √משח = salben anzunehmen (: „Salbungsanteil"). Es scheint vielmehr zu einem מָשַׁח = messen zu gehören, vgl. assyr.: *mâšiḫu* Feldmesser, *mišiḫtu,* Mass (Friedr. Delitzsch Proleg. 178, Fränkel d. aram. Fremdwörter im Arab. 282), also: das Zubemessene, der Anteil. Dagegen ist der Einwand, dass jenes מָשַׁח vom Längenmessen stehe (Ges.-Buhl[13]), schwerlich ausschlaggebend.

b) 7 37f. **Unterschrift der Opferthorot.** L. nach Sam. LXX Pesch.: וְלַמִּנְחָה. וְלַמִּלֻּאִים (s. zu 8 22) ist Einschub, auf einer Stufe mit den Glossen in 6 13 7 36 stehend. Der Widerspruch von בְּהַר סִינָי und מֵאֹהֶל מוֹעֵד 1 1 ist insofern nur ein scheinbarer, als unsere Unterschrift mit Cap. 1—5 überhaupt nichts zu thun hat (s. die allg. Bem. oben). Dass der Sinai auch sonst in sekundären P-stücken (wie andererseits in H) als Stätte gilt, an der Jahwe gesetzliche Bestimmungen offenbart, bestätigt 27 34. Dagegen scheint v. 38ᵇ zu einem (freilich misslungenen) Ausgleich beider Stellen vom Schlussredaktor zugefügt zu sein.

B. Von den Priestern
Cap. 8–10.

I. Priesterweihe
Cap. 8.

Zur Analyse. Cap. 8 berichtet die Ausführung des Ex 29 Befohlenen. Ex 29 gehört, abgesehen von einigen Zuthaten, Pg an (vgl. Holzinger z. Cap.). Damit erhebt sich die Frage, ob Lev 8 ebenfalls Pg zuzusprechen sei oder ob es von jüngerer Hand herrühre. Man entscheidet sich gewöhnlich für Letzteres (vgl. Wellh. Compos.³ 142 ff., Kuenen hist.-krit. Einl. § 6 15 16, Cornill Einl. § 12 2), nimmt aber an, dass auf Ex 29 einmal eine Mitteilung über die Ausführung des Cap. 25—29 Gebotenen gefolgt sei. Dabei bleibt immer noch die Möglichkeit bestehen, dass diese ursprüngliche Mitteilung z. T. in Lev 8 als Kern enthalten sei. Es dürfte aber ein vergeblicher Versuch sein, diesen Kern aus dem gegenwärtigen Bestande herauslösen zu wollen; wenigstens ist, selbst wenn der Hauptteil von Cap. 8 dazu gehören sollte, an eine allgemein überzeugende Argumentation nicht zu denken. Ungleich leichter ist es, auf dasjenige den Finger zu legen, was dazu veranlasst, Cap. 8 in seiner jetzigen Gestalt Pg abzusprechen. Es ist vor Allem folgendes: 1) v. 10 f. die Salbung der Wohnung und ihrer Geräte: die entsprechenden Gebote Ex 29 36 f. 30 26–28 40 9–11 erweisen sich nämlich sämtlich als sekundär (vgl. Holzinger zu den St.), und des hier genannten Beckens mit seinem Gestell geschieht in Pg überhaupt nicht Erwähnung. Vor Allem aber empfängt nach ihm das Heiligtum seine Weihe nicht durch menschliche Salbung sondern durch den כְּבוֹד יְהוָה. Damit ist zugleich das Urteil gesprochen über 2) v. 15 die Entsündigung des Altars. Von ihr ist im entsprechenden Zusammenhang Ex 29 10–14 noch nicht die Rede, wohl aber Ex 29 36 f. in einer sekundären Stelle. An sich sieht man schon nicht recht ein, wie ein Sündopfer, das, wie die Handauflegung zeigt, im Namen der Priester geschieht, der Entsündigung des Altares dienen soll. 3) v. 20 die Nennung von פֶּדֶר, das Ex 29 17 nicht erwähnt wird, ebensowenig in Lev 9 13, einem „unzweifelhaft primären Stück, wohl aber 1 8 in einem sekundären" (Wellh. l. c. 143, doch s. zu Cap. 1 S. 1). 4) v. 30, nicht sowohl weil dieser Vers an anderer Stelle steht als der entsprechende in Ex 29 21, sondern weil Ex 29 21 als Dublette zu v. 20ᵃ selber nicht ursprünglich ist (s. Holzinger z. St.); vgl. ferner die Bem. zu v. 22–32. 5) Kleine sprachliche Abweichungen (vgl. J. Popper d. bibl. Bericht über die Stiftshütte 1862 96 f.), so v. 16 25 und Ex 29 13 22 vgl. Lev 3 3 9 14; v. 14 und Ex 29 10; ferner v. 26 und Ex 29 23: im Ex. ein Laib Brot, im Lev. ein Mazzenkuchen: „Der Unterschied betrifft nicht die Sache, aber doch ist die Ersetzung des ungenauen Ausdrucks durch den bestimmten Lev 8 26 deshalb von Bedeutung, weil nach älterer Sitte in der That die Opferteile des Dankopfers auf gesäuertem Brote dargebracht wurden, eine Sitte, die später abgeschafft werden sollte" (Wellh. l. c. 143 f.; doch beachte auch Ex 29 23: מִסַּל הַמַּצּוֹת!). In dieselbe Rubrik gehört die z. T. grössere Ausführlichkeit von Lev 8, vgl. v. 7–9 und Ex 29 5 f., wo אַבְנֵט (doch vgl. v. 9), אוּרִים und תֻּמִּים fehlen. Endlich möchte 6) die grosse Peinlichkeit der Rückbeziehungen, wie Jahwe Mose befohlen habe (v. 4 5 9 13 17 21 29 36), eher gegen als für Einheit des Verf.s sprechen, wie denn auch die z. T. sklavische Anlehnung an Ex 29 den Eindruck der Kopie eines fremden Originals erwecken dürfte. Letzteres ist der Grund, dass man schwerlich damit auskommt, nur die genannten anstössigen Verse 10 f. 15 20ᵇ 30 der Überarbeitung eines Pg-Stückes zuzuschreiben, obgleich sie an sich ohne alle Schwierigkeit sich ausscheiden liessen, ja für ihre Ausscheidung sogar das eine oder andere sprechen könnte (vgl. z. B. die veränderte Stellung der Worte v. 10ᵇ in LXX). Jedenfalls darf der Verf., der Cap. 8 seine gegenwärtige Gestalt gegeben hat, nicht zu tief hinabgerückt werden. Ein Jüngerer hätte es sich schwerlich entgehen lassen, beim hohepriesterlichen

Sündopfer die Blutmanipulation am Räucheropferaltar nach 4 7 einzufügen So urteilen auch Wellh. (l. c. 144) und Carpenter, dass Lev 8, obwohl sekundär, darum doch mit Ex 35—40 nicht ganz auf gleicher Linie stehe.

Bei der Abhängigkeit unseres Cap. von Ex 29 ist auf die Erklärung von Ex 29 zurückzuverweisen. Im Übrigen vgl. Nowack Arch. II § 93.

1) 8 1–5 **die Vorbereitungen.** Dass man sich auf bekanntem Boden bewegt, zeigt schon gleich **2** die durchgängige Setzung des Artikels. **3** Warum כָּל־הָעֵדָה blos die Gemeinde „in ihren Vertretern" sein soll (Dillmann, Strack), weiss ich nicht (vgl. 9 24). Der Verf. malt aus, Ex 29 hatte die Gemeinde nicht genannt.

2) 8 6–13 **Waschung, Einkleidung, Salbung** (vgl. Ex 29 4–9).

Schon in der alten Zeit waren Waschung und Wechseln der Kleider, selbst für Laien, Bedingung der Teilnahme am Kultus gewesen (vgl. Gen 35 2 II Reg 10 22; für Arabien Wellh. Arab. Heident.[2] 55f. 110). Wie vielmehr musste das hier gefordert sein, wo die Betreffenden zum Zweck ständiger kultischer Bedienung Gottes in einen besondern Stand der Heiligkeit eintreten sollten. Die Salbung galt im Gegensatz zu späteren Stellen (vgl. zu 4 3–12) blos dem Hohenpriester. Das war Übertragung auf das geistliche Oberhaupt von dem, was ursprünglich Zeichen der königlichen Würde gewesen war. Vielleicht war die Sitte der Salbung von den Ägyptern in Kanaan eingeführt worden (vgl. Erman Ägypten I [1885] 317). Ramman (od. Hadad)nirari von Nuhašši (bei Aleppo) weist in einem Brief (Tell Amarna 37 4–8) um 1400 daraufhin, dass Thutmosis III. seinen Grossvater zum König eingesetzt und Öl auf sein Haupt gegossen habe. Die israelitische Königssalbung hat den ausgesprochenen Charakter einer religiösen Ceremonie (vgl. Guthe Gesch. Isr. 70).

6 Wenn die Waschung sich auf die ganze Person bezog, so nimmt man an, sie sei hinter einem Vorhange vor sich gegangen (vgl. M. Joma III 4). Zu den einzelnen Stücken des Ornates **7—9** vgl. Holzinger zu Ex 28 6 8 13 30f. 36 39. חֹשֶׁן stellt Haupt mit assyr. *ḫaṣânu* = einschliessen zusammen (JBL 73 Anm. 60); z. Sache vergleicht er die in Keilinschriften eine wichtige Rolle spielende „h. Tasche des Geheimnisses Himmels und der Erde" (l. c. S. 59). Zu **10**f. s. die allg. Bem. „Die Übertragung der eigentlich nur auf Personen anwendbaren h. Handlungen auf neutrale Objekte ist die äusserste Konsequenz der Mechanisierung des Begriffs der Heiligkeit" (Wellh. Comp.[3] 143). Vgl. noch Hes 43 26. **12** Zu וַיִּצֹק (ohne dag.) vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 71. **13** Zu den Mützen s. zu Ex 28 40.

3) 8 14–17 **das Sündopfer** (vgl. Ex 29 10–14). Zur Sache vgl. den Schluss der allg. Bem. hinter 5 13.

14 הַגֵּשׁ (Ex 29 10: הִקְרִיב) in P blos noch 2 8. ויסמך = וַיִּסְמְךְ? vgl. v. 18. Zu **15** s. die allg. Bem. לְכַפֵּר עָלָיו ist trotz LXX (ἐπ' αὐτοῦ) wegen וַיְחַטֵּא (privativ: *und er entsündigte*) richtiger zu übersetzen: *ihm Sühne zu schaffen* als: auf ihm S. zu sch. Zum Gedanken vgl. v. 10f. Hes 43 18ff. (s. z. St.), weiterhin 45 18ff. Lev 16 18f. 33. Der Altar muss mit Blut geweiht werden und erfordert von Zeit zu Zeit eine Erneuerung der Weihe auf demselben Wege. „In der That ist es das h. Blut, das den Stein heilig und zu einem Sitz des göttlichen Lebens macht" (R. Smith Rel. d. Sem. 334). Zu **16** (vgl. die Differenz von Ex 29 13) s. zu 3 3f. Zu חֶלְבְּהֶן s. Ges.-Kautzsch[26] § 91c. Zu **17** vgl. zu 4 11f.

4) 8 18–21 **das Brandopfer** (vgl. Ex 29 15–18; zum Ritus 1 3–9).

5) 8 22–32 **Das Einsetzungsopfer** (vgl. Ex 29 19–34).

Das Einsetzungsopfer heisst מִלֻּאִים, eine Bildung nach dem Ausdruck מִלֵּא יָד (s. dazu die Bem. zu Hes 43 26 und unten zu v. 27). Es ist eine Art Mahlopfer (vgl. nam. v. 31) verbunden mit einem Speisopfer (v. 26). Von den gewöhnlichen Mahlopfern unterscheidet es sich namentlich in zweierlei: 1) Es wird wie 14 7 14 vom Blut an die Darbringer gebracht. Hier ist der eigentliche Zweck, „die Begründung eines besondern Bandes zwischen dem Gott und seinem Diener (vgl. dass das Verhältnis zwischen Gott und seinen Priestern nach Dtn 33 9 Mal 2 4 ff. auf einem Bündnis beruht) auf die stärkste Weise zum Ausdruck zu bringen oder (14 7 14) die Wiederaufnahme eines Menschen, der von aller religiösen Gemeinschaft mit der Gottheit und der Gemeinde ihrer Verehrer ausgeschlossen war, zu bewirken" (R. Smith Rel. d. Sem. 266). Zum Gedanken vgl. noch Ex 24 6 8. Dass dabei an Ohrläppchen, Daumen und Zehe das Blut gebracht wird, geschieht m. E. schwerlich, weil diesen an sich eine besondere Bedeutung zukäme (vgl. z. B. Nowack Arch. II 123: „Der Priester sollte eben geweihte Ohren haben, um allezeit auf Gottes Stimme zu hören, geweihte Hände, um immerdar heilige Werke zu thun, und geweihte Füsse, um stets heilige Wege zu gehen." Dillmann [zu 14 14] spricht sogar von theokratischen Ohren!); vielmehr vermute ich, sie seien genannt, ähnlich wie vom Altar bei der Blutbestreichung die Hörner, als die Extremitäten — mit inklusivem Sinn; die rechte Seite ist allerdings die bevorzugte (z. B. I Reg 2 19). 2) Der sonst den Priestern zufallende Teil kann hier nicht Priestergabe werden, aus dem einfachen Grunde, weil es in diesem Augenblick noch keine Priester giebt. Der Verf. hilft sich so, dass er von dem, was Priestergefäll wäre (vgl. 7 34 und 14), das Bruststück Mose zuspricht, weil er hier an Priester Statt fungiert, die rechte Keule dagegen und die Hebe vom Gebäck neben der üblichen Gabe des Fettes in Feuer aufgehen lässt. Das ist freilich nur eine halbe Lösung: Mose erscheint als fungierender Priester, wenn er das Bruststück bekommt, und doch wieder nicht als solcher, wenn ihm Keule und Gebäck vorenthalten bleiben. Ein sachlicher Anstoss tritt hinzu. Nach v. 27[b] wird gewoben, was schliesslich auf den Altar kommt, während sonst das Gewobene von Gott wieder an seine Diener abgetreten wird (vgl. zu 7 30). Überdies ist im vorliegenden Falle nicht verständlich, wie Mose etwas in den Händen der Priester Befindliches sollte haben schwingen können. Dieselben Schwierigkeiten bietet schon der Ex-text. Er ist denn auch, wie Holzinger nachgewiesen hat, als überarbeitet anzusehen. Wahrscheinlich war die ursprüngliche Forderung, dass Alles, was sonst den Priestern zufiel, der Altarflamme übergeben werden sollte, so dass Mose nichts erhielt. Wenn die zu verbrennenden Stücke Aaron und seinen Söhnen in die Hand gelegt wurden, so war das wohl symbolischer Hinweis auf die Legitimität ihrer künftigen priesterlichen Funktionen. Unserm Verf. muss der schon überarbeitete Text von Ex 29 vorgelegen haben, man hätte denn anzunehmen, es sei auch hier ein ursprünglicher Text einer ähnlichen Überarbeitung unterworfen worden wie Ex 29.

23 f. Voraussetzung ist, dass Aaron und seine Söhne barfuss im Heiligtum stehen (vgl. Ex 3 5). Zu **25** vgl. zu 3 3 f. 9; zu **26** zu 2 4. Aus **27** lässt sich zur Erklärung des Ausdruckes מִלֵּא יָד, als wäre es das Opfer, womit die Hand gefüllt wird (Dillmann zu 7 37; Baudissin Gesch. des atl. Priestertums 183 f.), schon darum nichts gewinnen, weil hier כַּף steht. **29** Zu חָזֶה s. zu 7 30. Zu **30** s. die allg. Bem. z. Cap. und Holzinger zu Ex 29 21. Es heisst in jener Stelle וְעַל־בְּגָדָיו und וּבְגָדָיו, ebenso hier in LXX Sam. Die Auslassung der Kopula begreift sich als nachträgliche Korrektur, sofern man in dieser Besprengung einen Ersatz für die fehlende Salbung der Söhne Aarons sah, Aaron aber schon gesalbt worden war (v. 12). Darnach konnten, so schien es, nur noch seine Kleider besprengt worden sein. **31** Nach LXX Pesch.

ONKEL. ist wie v. 35 10 13 st. צִוֵּיתִי zu punktieren צֻוֵּיתִי, sc. Ex 29 31 f. Zu בַּ הַנּוֹתָר vgl. zu 5 9.

6) 8 33–36 **siebentägige Dauer der Weihe** (vgl. Ex 29 35–37). **33** Zu מְלֹאת s. GES.-KAUTZSCH[26] § 74h. יְמַלֵּא sc. הַמְמַלֵּא. **34** Nach Ex 29 36 ist nur von der täglichen Wiederholung des Sündopfers die Rede. Ob der Verf. unseres Verses an mehr denkt, mag dahingestellt bleiben. **35** Zu וְלֹא vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 109 g.

II. Die Opfer beim priesterlichen Dienstantritt
Cap. 9.

Das Capitel, zu Pg gehörig, schloss sich mit v. 1, der auf die siebentägige Einweihungsceremonie zurückweist, an eine Mitteilung über die Ausführung des Ex 25–29 Gebotenen an (vgl. die allg. Bem. zum vorigen Cap.). S. noch zu v. 17 19 21[b].

1) **9 1–7 die Vorbereitung.** **1** Zur Einführung des Nachsatzes zu וַיְהִי ohne ו (קָרָא) s. zu Hes 1 1. Höchst verdächtig ist die Nennung der Altesten, die P sonst mit keinem Worte erwähnt (vgl. zu 4 15). Sie haben hier auch nichts zu thun, da nach v. 3 Aaron den Auftrag ans Volk vermitteln soll. DILLMANNS Vermutung, וּלְזִקְנֵי sei spätere Korrektur für וְלִבְנֵי, bessert nichts, weil wenn Mose die Israeliten vor sich hat, er ihnen seinen Auftrag selber geben kann. Am Besten streicht man וּלְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל als Zusatz eines Spätern, der sich ein Musteropfer wie Lev 9 ohne Vertretung der Ältesten nicht denken kann (SEESEMANN d. Ältesten im AT 18). וּלְזִקְנֵי in v. 1 scheint dann allerdings in der Vorlage von Sam. und LXX die Änderung von בְּנֵי v. 3 in זִקְנֵי verursacht zu haben. Als Opfer sind zu bringen: a) für die Priester: **2** ein Sündopfer (Kalb, v. 8–11) und ein Brandopfer (Widder, v. 12–14); b) für das Volk **3** f.: ein Sündopfer (Ziegenbock, v. 15), ein Brandopfer (Kalb und Lamm, je einjährig, v. 16), ein Mahlopfer (Stier und Widder, v. 18–21), ein eingerührtes Speisopfer (v. 17). Diese Fülle von Opfern, wo sozusagen der gesamte Opferapparat in Bewegung gesetzt wird — nur das Schuldopfer fehlt, und das kannte P vielleicht nicht —, entspricht der Feierlichkeit des Augenblicks: *denn an diesem Tage erscheint euch Jahwe* (punkt. st. des unverständlichen Perf.: נִרְאָה). **6** תַּעֲשׂוּ (GES.-KAUTZSCH[26] § 107 q 120 c) so viel wie לַעֲשׂוֹת (8 5). Zum כְּבוֹד י׳, Jahwes eigentlicher Erscheinungsform (ursprünglich im Gewitter), s. VON GALL, die Herrlichkeit Gottes S. 49 ff. Sie durfte in der mosaischen Theokratie nicht fehlen, schon weil sie im messian. Reich als das sichtbare Zeichen seiner Gnadengegenwart vorgestellt wurde (l. c. 50). Vgl. zu v. 23. **7** וּבְעַד הָעָם scheint lapsus calami st. וּבְעַד בֵּיתְךָ (LXX vgl. 16 17).

2) **9 8–14 die Opfer für die Priester.**

a) **8–11 das Sündopfer.** Der Ritus wie 8 14–17 (also ebenfalls entgegen 4 3–12 ohne Blutmanipulation im Innern der Stiftshütte!); blos dass die Handauflegung nicht wie 8 14 erwähnt ist, während v. 9 Aarons Söhne als mithelfend genannt werden. Die Priester fungieren hier zum ersten Male als Priester. Sie bekommen nichts vom Fleisch des Sündopfertieres, weil sie es für sich selbst opfern (vgl. zu 4 11 f.).

b) **12—14 das Brandopfer,** 8 18–21 entsprechend, wieder mit ausdrücklicher Nennung der Funktion der Aarons-Söhne und Übergehung der Handauflegung, aber Nichterwähnung von פֶּדֶר (8 20)! Neu ist v. 12 הִמְצִיא = הִקְרִיב, ebenso v. 13 18; vgl. II Sam 3 8. עַל הָעֹלָה v. 14 empfängt seine Erklärung aus v. 13ᵃ; man hat also an die Stücke des gegenwärtigen Opfertieres, nicht wie 3 5 an das Thamid zu denken.

3) **9 15–21 die Opfer für das Volk.**

a) **15 das Sündopfer.** Zu וַיְחַטְּאֵהוּ s. zu 6 19. כָּרִאשׁוֹן (vgl. 4 21), scil. wie das Sündopfer des Priesters (v. 8–11: ein Ziegenbock war das freilich nicht gewesen). Es kommt also auch hier kein Blut ins Innere der Stiftshütte wie 4 13ff., dagegen wird das Sündopfertier ebenfalls priesterlichem Genuss durch totale Verbrennung entzogen.

b) **16 das Brandopfer.** כַּמִּשְׁפָּט wie 5 10, scil. nach 1 10–13.

c) **17 das Speisopfer.** Für וַיְמַלֵּא כַפּוֹ gilt das zu 8 27 Bemerkte. Über den Verbleib dessen, was vom Speisopfer nicht auf den Altar kommt, giebt 10 12f. Auskunft. Die drei letzten Worte des Verses, die auf der Voraussetzung beruhen, dass das Thamid schon in vollem Gange sei, sehen stark nach einer Glosse aus (vgl. Dillmann).

d) **18—21 das Mahlopfer** wird in der üblichen Weise (vgl. Cap. 3 7 28–34) vollzogen. Ausdrücklich wird wieder die Handreichung der Söhne Aarons hervorgehoben. Die Aufzählung der Fettstücke **19** ist kürzer gehalten als sonst. Zu הַמְכַסֶּה (*omentum*) s. zu 3 3. Übrigens macht mir v. 19 mit seiner etwas pedantischen Unterscheidung zwischen Rind und Widder, von dem es natürlich allein eine אַלְיָה giebt, den Eindruck einer ausführenden Glosse zu הַחֲלָבִים. **20** Zu konstruieren hat man v. 19 gegenwärtig als voraufgenommenes Objekt zu וַיָּשִׂימוּ. Der Plur. הֶחָזוֹת blos v. 20f., weil zwei Opfertiere in Betracht kommen. Zur תְּנוּפָה **21** s. zu 7 30. v. 21ᵇ haben Sam. LXX wie an den analogen Stellen (vgl. v. 10) כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה. Sollte Pg schon die jetzt in Cap. 7 (v. 28ff.) eingeschobene Verordnung voraussetzen? v. 21ᵇ könnte übrigens wie v. 10ᵇ Glosse sein; doch vgl. noch 10 14f.

4) **9 22–24 Segnung des Volkes und Erscheinung des göttlichen כָּבוֹד.** **22** Zum Aufheben der Hände (יָדָו = ידו) als segnender Gebärde vgl. z. B. Ex 17 11ff. וַיֵּרֶד sc. vom Altar; dieser ist nach Ex 27 1 drei Ellen hoch. **23** Es ist einigermassen auffallend, dass eine neue Segnung des Volkes erfolgt, nachdem Mose Aaron in die Stiftshütte eingeführt hat. Dadurch freilich, dass Aaron, statt von der göttlichen Nähe vernichtet zu werden, mit Segen beladen — der Segen ist nach atl. Anschauung etwas ganz Reales (vgl. zu Dtn 28 2) — von der Stätte zurückkehren kann, wo sich sozusagen Himmel und Erde berühren, ist er als das Organ, das den Verkehr mit dem Übersinnlichen zu vermitteln befähigt ist, legitimiert. Und dass dieser Verkehr nach Gottes Willen jetzt thatsächlich auf Erden eingeführt werden soll, dessen soll alles Volk, dem er gilt, gewahr werden, indem ihm der göttliche Kabod (vgl. zu v. 6) — vielleicht aus der ihn gewöhnlich einhüllenden Wolke, die man während des ganzen Wüstenzuges sah, sich loslösend (von Gall l. c. 54; Ex 40 34f. ist jünger) — sichtbar wird, ja sich, nach seiner Art, **24** durch ein Feuerzeichen manifestiert.

Zu Letzterm als Ausdruck göttlichen Wohlgefallens vgl. Jdc 6 21 I Reg 18 38 I Chr 21 26 II Chr 7 1. Zu מִלִּפְנֵי יְהוָה s. noch zu 10 2. Die Vorstellung vom göttlichen bezw. himmlischen Ursprung des Altarfeuers findet sich vielerorts, z. B. bei Griechen, Römern und Persern, wieder (vgl. die Belege bei DILLMANN). Man darf übrigens den Widerspruch zwischen v. 24 und v. 10 13 f. 16 17 20, welch letztere schon brennendes Feuer auf dem Altar vorauszusetzen scheinen, vgl. v. 22, wonach die Opferhandlung beendigt ist, schwerlich pressen; bedenklich wäre er blos, wenn wir in diesem Cap. wirkliche Geschichte zu suchen hätten; vermutlich war er aber dem Autor selber kaum bewusst; denn für ihn war eben Beides in gleicher Weise selbstverständlich: die Permanenz des Altarfeuers und sein göttlicher Ursprung.

III. Die Katastrophe Nadabs und Abihus und verschiedene die Priester betreffende Bestimmungen

Cap. 10.

Das Cap. ist die direkte Fortsetzung von Cap. 9 (Pg). Aus dem Zusammenhang des Pg sind aber auszuscheiden die vv. 6 f. 8–11 16–20. Die Gründe s. zu den betr. Stellen.

1) **10 1–5 Nadabs und Abihus Katastrophe.**

Geschichtlichkeit. Im ursprünglichen Zusammenhang von Pg muss diese Episode die Folie gebildet haben zur unmittelbar folgenden, jetzt in Cap. 16 eingebetteten Verordnung, unter was für Bedingungen der Hohepriester das Heiligste betreten dürfe, „ohne zu sterben.“ Es ist aber keineswegs so, dass sie erst ad hoc erfunden wäre. Dagegen spricht schon folgende Erwägung: Wäre des Verf.s Zweck rein nur gewesen, ein abschreckendes Beispiel für ein unerlaubtes kultisches Verhalten hinzustellen, so müsste wenigstens möglich sein, genau anzugeben, worin das Unerlaubte dieses Verhaltens eigentlich bestanden habe. Nun aber wird man darüber keineswegs klug (s. zu v. 1). Somit muss ein Anderes den Gesichtspunkt, unter dem unsere Erzählung steht, um etwas verrückt haben, und das dürfte sich m. E. gerade als das dieser Episode zu Grunde liegende Historische entpuppen: Nadab und Abihu nehmen ein Ende mit Schrecken. Als Priester bleiben blos Eleasar und Ithamar übrig: Schon die Namen dürften einen historischen Kern der Erzählung verbürgen; denn von Eleasar (bezw. Pinehas Ex 6 25) und Ithamar leiten sich zur Zeit des Verf.s legitime Priester ab (Esr 8 2), wie später noch die gesamte Priesterschaft (I Chr 24) — also sind wohl Nadab und Abihu Repräsentanten zweier Linien, deren Anspruch auf das Priestertum erloschen ist. Zum Verständnis müssen wir uns vergegenwärtigen, dass wir mit Pg in einer Zeit stehen, wo verschiedene Priestergeschlechter um die Anerkennung ringen, wo es einzelnen, auch nichtsadokidischer Abstammung, gelingt, in die Reihen der jerusalem. Priesterschaft aufgenommen zu werden, während andere mit ihren Ansprüchen unterlegen sind (vgl. Esr 2 62 f.). Unter solchen Umständen begreift sich, wie viel dem Verf. daran liegen kann, ganz klarzulegen, wer die Leute sind, die zu dem nun (vgl. 9 24) legitimierten Priesterdienst berufen sind: Die Nachkommen Eleasars (d. h. die ehemaligen Sadokiden I Chr 6 38) und Ithamars (d. h. einzelne ganz bestimmte Priesterfamilien ausserjerusalemischer Heiligtümer, vgl. KUENEN Ges. Abhdlgn. 489 ff.) und nur sie — so spricht natürlich einer, der sich selber solcher Abstammung rühmt; die, welche sich dagegen auf Nadab und Abihu zurückführen, sind für immer gestürzt. — Letzteres mag eben der historische Kern unserer Erzählung sein. Wie weit sie des Nähern geschichtlichen Wert hat, ob die Katastrophe der betr. Priestergeschlechter z. B. durch eine Art von Gottesurteil wie Num 16 6 ff. I Reg 18 21 ff. erfolgt sei, ist natürlich nicht auszumachen. Dass sie mit der fiktiven Einsetzung Aarons ins Priesteramt kombiniert erscheint, weckt kein besonders günstiges Vorurteil. Auf den ersten Blick könnte es befremden, dass die Unterlegenen gerade die erstgeborenen Söhne Aarons (vgl. Ex 6 23)

zu Patronen haben, während doch Aaron nach der neuen Organisation des Priestertums zum allumfassenden Haupt emporrückte. Vielleicht darf man vermuten, dass sie, gleichwie Aaron zunächst im Nordreich als Stammvater der Priester gegolten hatte (Oort ThT 1894 289ff.), Priester nordisraelitischer Heiligtümer gewesen seien, dass aber vornehmlich solche von judäischen (namentlich Anathot, vgl. Vogelstein d. Kampf zwischen Priestern und Leviten seit den Tagen Hes. 1889 8—12) sich mit Erfolg um die Aufnahme in das jerusalem. Priesterkollegium bemühten.

In theologischer Hinsicht sind unsere Verse nach einer Seite hin charakteristisch (vgl. Stade Gesch. Isr. II 148). „Noch Hes. denkt, wenn er von ungehörigen Opfern der Priester spricht, an solche, welche fremden Göttern dargebracht werden“. Hier gilt das Opfer selbstverständlich Jahwe; aber ungehörig ist es, weil es gegen die von ihm gewollte Opferordnung verstösst. So ist vom „wem“ nicht mehr die Rede; aber auf das „wie“ fällt aller Accent.

1 Nadab und Abihu kennt ausser Ex 24 1 9 (doch s. z. St. S. 104) blos P; freilich schliesst Oort aus Ex l. c., dass sie anfangs als Aarons einzige Söhne galten (?). Über das Motiv ihrer Handlungsweise zerbricht man sich vergeblich den Kopf; worin diese selber verstösst, bleibt unklar. Man ist natürlich geneigt in אֵשׁ זָרָה (zu זָר vgl. Bertholet Stellung der Isr. zu d. Fremden 156) den Gegensatz zu dem 9 24 von Gott selbst entzündeten Altarfeuer zu sehen (vgl. 16 12); aber dagegen besteht Dillmanns Einwand zu Recht, dass man dann erwartete: וַיִּתְּנוּ בָהֶן אֵשׁ זָרָה, nicht וַיַּקְרִיבוּ אֵשׁ ז'. „So wie der Text lautet, wird man allerdings genötigt sein, אֵשׁ in dieser Phrase in der Bedeutung des sonstigen אִשֶּׁה zu nehmen: *ein ungehöriges Feueropfer*“. לִפְנֵי יְהוָה ist, trotz des ursprünglichen Zusammenhanges mit Cap. 16 (vgl. 16 13) nicht im engern Sinne von 4 6 zu nehmen; denn das Feuer **2** מִלִּפְנֵי י' überrascht sie offenbar während der Darbringung, und das ist nach v. 4 vor dem Heiligtum. Es kommt wohl wie 9 24 von oben (nicht vom Altar, auch nicht aus dem Heiligtum, Driver), blitzartig; denn trotz וַתֹּאכַל bleiben ihre Kleider nach v. 5 unversengt. Man hat es sich also wohl wesentlich anders vorzustellen als H. Holbein auf seinem schönen Bild zu Lev X. Analoge Beispiele göttlicher Strafe s. Num 11 1 16 35 II Reg 1 10 12. **3** הוּא neutrisch: *das ist's, was Jahwe gesprochen.* Es folgt ein Distichon, offenbar Citat: *An denen, die mir nahe sind, erweise ich mich heilig, und vor* (עַל־פְּנֵי wie z. B. Jer 6 7) *allem Volk verherrliche ich mich.* קְרֹבַי sc. die Jahwe zu sich nahen lässt (Num 16 5) d. h. die Priester, vgl. Hes 42 13. Zum Gedanken, dass je näher man Gott steht, man um so mehr Gottesheiligkeit auch nach ihrer furchtbaren, der strafenden Seite hin zu fühlen bekommt, vgl. Am 3 2 Lk 12 48 I Pt 4 17. In der Strafe aber erweist sich Gott als der „Heilige“, d. h. kultisch Abgesonderte, sofern er durch sie zu erkennen giebt, dass er den Menschen nur in der von ihm selber vorgeschriebenen Form sich nahen lässt. **4** Zur Verwandtschaft Misaels und Elzaphans, Aarons Vettern, vgl. Ex 6 18 22.

2) **10 6f. Aufforderung an die überlebenden Priester, sich der Trauergebräuche zu enthalten.** Diese Aufforderung ergeht an sie, nicht weil die Strafe der Umgekommenen eine gerechte war — sonst müsste die Trauer auch den Laien untersagt sein —, sondern weil sie Priester sind. Man darf speciell daran denken, dass die Kleider der Priester kultische Amtstracht sind und zu dieser auch eine bestimmte Art die Haare zu tragen gehört. Sie zerstören

(פָּרַע frei fliegen lassen, vgl. Nowack Arch. II 114 Anm. 3; Wellh. Arab. Heident.[2] 123 Anm. 2; פָּרַם zerreissen blos noch 13 45 21 10) bedeutete ein kultisches Vergehen, und das geschähe לְאַשְׁמַת הָעָם (s. zu 4 3): Gott würde über die ganze Gemeinde zürnen. Erste Bedingung des Wohlergehens ist, dass der kultische Apparat tadellos sei. לֹא (vor תִּפְרֹמוּ) setzt אַל fort. Von v. 6 ist 7 nicht zu trennen, das Verbot des Hinausgehens, sc. wegen des Todesfalls (vgl. zu 21 12).

Aber „10 7 bezieht sich zurück auf den Befehl 8 35, wonach die Priester sich nach der Weihe für eine gewisse Zeit von der Stiftshütte nicht entfernen sollen; aber jener Befehl gilt nur für die ersten sieben Tage nach der Weihe, und da diese bereits Cap. 9, und mithin erst recht 10 1–5 abgelaufen sind, so erhellt, dass v. 6f. aus dem chronologischen Rahmen herausfallen und erst später angehängt sind" (Wellh. Compos.[3] 140). Dieses Urteil wird durch die Thatsache bestätigt, dass die Salbung v. 7 auch auf Aarons Söhne ausgedehnt erscheint (s. zu 4 3 und vgl. noch Kuenen hist.-krit. Einl. § 6 Anm. 21).

3) 10 8–11 Einige weitere Bestimmungen über das dienstliche Verhalten der Priester.

Dieses Stück ist ein „Nachtrag zum Nachtrag" (Wellh. l. c. 147). Als solchen erweist es sich 1) durch die ungewohnte Einleitungsformel v. 8 (so blos noch Num 18 1 8 20); 2) durch בְּבֹאֲכֶם וגו' v. 9; 3) durch das in der Luft stehende וּלְהַבְדִּיל zu Anfang von v. 10, während v. 9^b ein entschiedener Abschluss vorangeht; 4) durch v. $11^{b\beta}$. Horst (Lev XVII—XXVI und Hes p. 33) ist geneigt, v. 10f. als eine unvollständig erhaltene und an einen unrichtigen Ort versetzte Überschrift von Cap. 11 zu betrachten. Driver meint, es seien einige Worte zwischen v. 9 und 10 ausgefallen oder Stellen aus verschiedenen Quellen lose aneinandergefügt worden. Kurz wir haben in diesen Versen sekundäres Gut vor uns, vielleicht nicht Alles aus Einer Hand. Die Veranlassung zu ihrer Einfügung möchte ich nicht so sehr in den Stichworten וְלֹא תָמֻתוּ (v. 9 vgl. v. 7) als darin suchen, dass die Vorschriften v. 6f., die zunächst für den Spezialfall gelten sollten, allgemein verstanden wurden und so weitern ähnlichen Verhaltungsmassregeln (vgl. Hes 44) zu rufen schienen. Jedenfalls sind diese Verse mit den vorigen zusammen ein schönes Beispiel für eine Wucherung innerhalb der Gesetzgebung. Wohin man kommt, wenn man jeden gegebenen Textzusammenhang als ursprünglichen glaubt ansehen zu müssen, zeigen der Midrasch und Aphraates (hom. 14), welche Nadab und Abihu ihre Sünde im Weinrausche begehen lassen. Inhaltlich decken sich v. 9–11 fast ganz mit Vorschriften Hes's. S. unten.

Zu **9** s. zu Hes 44 21. Das Weinverbot kehrt übrigens in vielen Priesterkreisen wieder. Der römische flamen dialis durfte nicht einmal einen von Reben überrankten Weg betreten. Zu **10**f. s. zu Hes 22 26 44 23.

4) 10 12–15 Über den Genuss der Priesteranteile an Speis- und Mahlopfer.

Es handelt sich um das Speisopfer von 9 17 und das Mahlopfer von 9 18. Seiner Art entsprechend, nimmt Pg aus konkreten geschichtlichen Situationen Veranlassung, seine Gesetze mitzuteilen. Ob bezw. inwiefern er dabei auf Gesetzen aus Cap. 1—7 fusst, dürfte sich nie entscheiden lassen, da bei einer Übereinstimmung, die sich z. T. sogar bis auf das Sprachliche erstreckt, das Abhängigkeitsverhältnis stets auch das umgekehrte sein könnte; und dass sich in den Kreisen von P zur Beschreibung fester kultischer Formen eine starke Constanz im Sprachgebrauch herausbilden musste, ist nur selbstverständlich; vgl. zu 9 21.

Zu **12**f. s. zu 2 3 10f. und vgl. 6 9; zu חָקְךָ s. Ges.-Kautzsch[26] § 93bb. Zu **14**f. s. zu 9 20f. 7 30ff. Zu beachten ist, dass das Mahlopfer nicht קֹדֶשׁ קָדָשִׁים ist — wie könnte es auch, da Laien ihren Teil davon bekommen! — sondern blos קֹדֶשׁ (vgl. zu 2 3), d. h. dass sämtliche Familienglieder der Aaroniden, auch

die weiblichen, davon essen dürfen und dass das nicht an heiligem, sondern blos an reinem Orte zu geschehen hat. Der Begriff des reinen Ortes dürfte vor Allem negativer Art sein: ein durch nichts verunreinigter Ort.

5) **10 16–20 Die Lösung eines Widerspruches innerhalb P.** **16** Der gesuchte Sündopferbock ist der von 9 15; dass er verbrannt worden war, geht aus בָּרִאשׁוֹן vgl. mit 9 11 hervor. Das eine der beiden דרשׁ dürfte einmal am Rande gestanden haben, wo es angemerkt sein mochte, weil es nach einer der rabbin. Zählungen das mittelste Wort des Pentat. ist. Es fällt auf, dass Mose nur Aarons Söhnen zürnt, nicht Aaron selbst, der doch die eigentliche Verantwortung trägt (vgl. v. 19). Dillmann wird Recht haben: „Es scheint, dass וַיִּקְצֹף עַל אַהֲרֹן absichtlich vermieden wurde". **17** Thatsächlich sollte nach 6 19 22 (vgl. כַּאֲשֶׁר צִוֵּיתִי v. 18) den Priestern die חַטָּאת als קֹדֶשׁ קָדָשִׁים zur Nahrung zufallen; über deren Sinn s. unten. Nur in dem hier nicht vorliegenden Falle **18**, dass Blut ins Allerheiligste gekommen ist, bleibt sie ihnen vorenthalten und wird verbrannt, vgl. 4 12 21 6 23. Zur Konstruktion des Hoph. mit Akkus. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 121 b. **19** Aarons Entschuldigung ist leider nicht ganz durchsichtig. Folgendes scheint mir die natürlichste Deutung: *Sie* (sc. בְּנֵי אַהֲרֹן 9 9 12, nicht blos Eleasar und Ithamar) *haben heute ihr Sündopfer* (9 8–11) *und ihr Brandopfer* (9 12–14) *dargebracht,* und obschon sie damit Sühne erlangt haben sollten (vgl. כִּפֶּר 9 7), hat sie, wenigstens Nadab und Abihu, das Strafgericht ereilt. Was hat also, da ihm solches widerfahren ist (קָרָא = קָרָה), Aaron für Garantien Gott so wohlgefällig zu sein, dass er am selben Tage ein קֹדֶשׁ קָדָשִׁים geniessen dürfte? Zum gänzlich irregulären הַיִּיטַב vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 100 k.

Diese Verse liefern einen ausserordentlich interessanten Beleg dafür, dass man Widersprüche innerhalb unserer h. Schriften schon frühe empfand und nach Gründen zu ihrer Ausgleichung forschte. Natürlich ist damit schon ausgesprochen, dass v. 16–20 unmöglich original sein können. Wir haben es in ihnen mit dem Versuch zu thun, die von Cap. 4 (resp. 6 23) abweichende Praxis in 9 15, wonach der Sündopferbock des Volkes, statt den Priestern zuzufallen, verbrannt worden ist, zu rechtfertigen. Somit steht der Verf. von v. 16–20 auf dem Boden von Cap. 4 (vgl. Wellh. Compos.[3] 136 147; Kuenen l. c. § 6 Anm. 21). Ihm ist auch eigen, dass entgegen der ganzen sonstigen Art von P, Mose in kultischen Dingen von Aaron Belehrung annimmt. Man weist endlich auf seinen abweichenden Sprachgebrauch hin: מַדּוּעַ, יָטַב בְּעֵינֵי פ׳, בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ, פְּנִימָה (Dillmann). Umstritten ist die Frage, was für eine Wirkung er dem priesterlichen Essen der חַטָּאת zugeschrieben d. h. wie er לָשֵׂאת עָוֹן v. 17 gemeint habe. Smend (Rel. Gesch. 330 Anm. 1), an R. Smith (Rel. d. Sem. 266. 269) sich anlehnend, sagt, seine Meinung sei gewiss nur, dass der Priester an Stelle des Sünders das Sündopfer verzehre, das wegen seiner Heiligkeit für den Laien eine allzugefährliche Speise wäre. נָשָׂא עָוֹן hiesse darnach wie sonst in P (vgl. zu 5 1) nicht mehr als „die Schuld tragen." Dagegen findet sich nun schon 16 22 der Übergang zu einem andern Sprachgebrauch: die Schuld wegtragen d. h. fortnehmen: so hat LXX den Ausdruck verstanden, synonym dem folgenden לְכַפֵּר: ἀφέλητε, m. E. mit Recht. Nur braucht das nicht just zu bedeuten, „dass die Priester durch ihr Essen das Sündopfer als ein von Gott angenommenes und hochheiliges thatsächlich erweisen und so vollends aus der Welt schaffen" (Dillmann, ähnlich Strack u. A.). Es dürfte überhaupt unzulässig sein, dem Verf. schon eine Reflexion über das Wie? der Wirkung dieses priesterlichen Genusses zuzutrauen, da er für ihn vielleicht lediglich seine Bedeutung hatte als Ein (aus der alten Tempelpraxis [vgl. II Reg 12 17] erwachsenes) Glied innerhalb eines kultischen Organismus, der als Ganzes sühnende Wirkung hatte.

Noch ein Weiteres möchte aus v. 16–20 Benzinger lesen (Archäol. 457) —, m. E. mit fraglichem Recht. Er meint, der Gedanke an ein, man möchte beinahe sagen handwerksmässiges Essen des Sündopferfleisches als zur Amtspflicht der Priester gehörig, sei schliesslich diesen selbst als etwas Entwürdigendes erschienen; sie hätten gesucht, sich unter irgend einem Vorwande der lästigen Pflicht zu entziehen, freilich erfolglos. Die Kunde einer solchen Bekämpfung des Widerstandes der Priester hätte uns eben Lev 10 16 erhalten.

C. Reinheitsvorschriften

Cap. 11–15.

I. Reine und unreine Tiere

Cap. 11.

S. Einl. II 4 6.

Zur Analyse. Auf den ersten Blick fällt eine inhaltliche Diskrepanz innerhalb des Cap. auf: Während in seinem Hauptstock vom Genuss der betr. Tiere die Rede ist, so v. 24–40 von ihrer blosen Berührung. Dazu kommt, dass v. 24–40 im Unterschied vom Übrigen angegeben wird, wie lange die jeweilige Verunreinigung dauert und wie sie zu heben ist. Es wird denn auch, zumal da die Unterschrift v. 46 f. auf v. 24–40 keinerlei Rücksicht nimmt und v. 41 eine treffliche Fortsetzung von v. 23 bildet, durchweg anerkannt, dass v. 24–40 Einsatz sind und zwar wohl sekundären Ursprungs. In der That zeigen diese Verse eine entschiedene Fortbildung und Steigerung der Vorstellungen von rein und unrein, ja die pedantische Kasuistik von v. 32–40 (v. 32–38 nach Carpenter allerdings ihrerseits wieder sekundär) ist schon ein direkter Vorbote der Auslegungsmethode von Mischna und Talmud; — darin dass wir hier den Ansatz zu einem Stück Halacha sehen dürfen, liegt für uns geradezu das Hauptinteresse dieser Verse. Ist man also geneigt, diesen Einschub möglichst spät anzusetzen, so hat man vom Hauptstück des Cap. z. T. anders geurteilt. 20 25 (s. d. allg. Bem. zu Cap. 18—20) macht wahrscheinlich, dass innerhalb H einst ein Gesetz über reine und unreine Tiere gestanden habe. Wenn nun v. 43–45 unverkennbar den Sprachcharakter von H an sich tragen (vgl. וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים, לִהְיֹת לָכֶם לֵאלֹהִים, אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם, קָדוֹשׁ אָנִי), was scheint natürlicher als die Annahme, die z. B. Horst (Lev 17–26 und Hes. p. 34) vertritt, dass v. 1–23 41–47 H angehören? Driver nimmt blos v. 1 davon aus. Damit schiesst man vielleicht aber doch übers Ziel. Schon Bäntsch (Heiligkeitsgesetz 5) bemerkt mit Recht, dass sich (abgesehen von v. 43–45) kein einziger zwingender Hinweis auf H finde. Nun aber enthält bekanntlich Dtn 14 (ein sekundäres Stück) eine genaue Parallele zu v. 2–23, die so viel zu zeigen scheint, dass auch Lev 11 2 ff. auf eine ältere Vorlage zurückgeht. Das möchte eine Andeutung sein, dass die Arbeit am Gesetz über reine und unreine Tiere eine kontinuierliche gewesen sein muss, so dass es erst recht fraglich wird, ob Lev 11 das Stadium repräsentiere, wie H es geschaffen. Das ist sogar wenig wahrscheinlich, da die detaillierte, streng systematisierte Ausprägung unseres Gesetzes dem sonstigen Charakter von H nicht entspricht. Wenn ferner Lev 11 40 einerseits mit 17 15 f., andererseits mit Cap. 15 (v. 5 f. etc.) auf einer Stufe steht, so ist zu bemerken, dass gerade 17 15 f. H nicht angehört und 15 24 ihm (20 18) direkt widerspricht. H ist also wohl blos v. 43–45 zuzusprechen, und diese Verse mögen von einem Überarbeiter mit der erwähnten Lev 11 und Dtn 14 gemeinsamen Grundlage in einer Weise kombiniert worden sein, dass H's ursprüngliche allgemeiner gehaltene Bestimmungen verdrängt wurden. Ob die in v. 47 vorausgesetzte abweichende Reihenfolge der Tiergattungen H's Darstellung entsprach? Eine Verschiedenheit im Sprachgebrauch lässt sich an שֶׁקֶץ (v. 11 und 43, vgl. 20 25) bemerken. An mehreren Stellen scheint unser Text Dubletten zu enthalten, ohne

dass sich darauf eine weitere Quellenscheidung gründen liesse: v. 12 (H?) und 10 (und innerhalb dieses Verses selber wieder); v. 20 und 23; v. 43 44[a] und 44[b] 45. Es mögen im Einzelnen noch Kleinigkeiten auszuscheiden sein wie v. 8[b] 11[b] (Kayser vorexil. Buch d. Urgeschichte Israels 181; Horst l. c. 34). Die von Carpenter versuchte durchgreifendere Scheidung, durch die innerhalb der eigentlichen Speiseverbote von v. 1–8 die vv. 9–23 41–44 abgetrennt werden, weil nur diese die unreinen Tiere als שֶׁקֶץ hinstellen, vermag ich mir nicht anzueignen. Ich vermisse darin vor Allem die gebührende Berücksichtigung der durchgehenden Berührungen von v. 1–23 mit Dtn 14.

Über das Verhältnis von Lev 11 zu Dtn 14 s. zu letzterm Cap. Über den Sinn dieser Vorschriften s. am Schluss.

1 Was die Nennung Aarons neben Moses soll, ist nicht ersichtlich. Wenn sie sich ebenso 13 1 14 33 findet, warum nicht 12 1 14 1? Da לֵאמֹר sonst stets die direkte Rede unmittelbar einleitet (Gen 23 5 14 sind kein Gegenbeweis, s. z. St.), fehlt אֲלֵהֶם mit Recht in LXX.

1) **11 2–8 Säugetiere.** **2** חַיָּה hier בְּהֵמָה untergeordnet, s. dagg. zu 1 2. Davon ist zu essen erlaubt **3** *alles, was Klauen hat* (eig.: bricht) *und zwar* (LXX Sam. Pesch. wie Dtn 14 6: zwei) *ganz gespaltene Klauen* (eig. einen Riss der Klauen reisst) *und was wiederkäut* (גֵּרָה √גָּרַר, ziehen[?], mit dem es v. 7 resp. Dtn 14 8 LXX Sam. verbunden ist, sonst mit הֶעֱלָה); zu essen verboten, was diese beiden Merkmale oder auch nur eines nicht aufweist, nämlich a) **4** das Kamel. Über den Grund dieses und der folgenden Gebote s. unten. b) **5** שָׁפָן der Klippdachs (hyrax syriacus, eine Abbildung in Drivers engl. Übersetzung); zu seiner Charakteristik vgl. Ps 104 18 Prv 30 26. Die Araber essen ihn, sollen ihn aber ihren Gästen nicht vorsetzen (Knobel). Er ist nun freilich so wenig wie c) der Hase **6** ein Wiederkäuer. Dass diese Tiere den Alten aber als solche erscheinen mochten, ist bei ihrer Art das Maul zu bewegen verständlich genug; der Hase wird in Arabien, aber nicht in Syrien gegessen. Auch die Britten assen ihn z. B. nicht (Caesar Bell. Gall. V 12). Zur Übersetzung der LXX δασύπους (statt λαγώς) aus Rücksicht auf Ptolemäus Lagi vgl. Bertholet Stellung der Israel. zu d. Fremden 262, König Einl. 107. d) **7** das Schwein. Zu יִגַּר Kal. oder Niph.? vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 67 g.

2) **11 9–12 Wassertiere.** **9** f. סְנַפִּיר, quadrilitteral, blos hier resp. Dtn 14 9 f. *Flossfeder.* **10** Zu שֶׁקֶץ s. zu 7 21.

3) **11 13–19 Vögel.** Für eine eingehendere Behandlung der z. T. nicht mehr zu identificierenden Tiernamen ist hier wie im Folgenden auf den Dillmann'schen Kommentar zu verweisen; ich gebe blos die vermutlichen Resultate; die ἅπαξ λεγόμενα d. h. blos hier und ev. Dtn 14 genannten sind mit einem Stern bezeichnet.

13 נֶשֶׁר kann sowohl Adler als Geier (Mch 1 16) sein. פֶּרֶס* nach den Einen der Meeradler, vielleicht aber auch eine Geierart, der Lämmergeier oder Bartgeier. Dieselben Vermutungen kehren bei עָזְנִיָּה* wieder, nach Bochart Hierozoicon dagg. der schwarze Adler. **14** דָּאָה*, Dtn 14 13 in רָאָה verschrieben, dann aber als דַּיָּה an zweitnächster Stelle nachgetragen, deckt sich mit דַּיָּה Jes 34 15, wahrscheinlich die Weihe (= milvus in Vulg.; LXX dagg. γύψ, Geier). אַיָּה, auch Hi 28 7, nach לְמִינָהּ verschiedene Arten umfassend, dürfte der Habicht sein, nach seinem Geschrei benannt (vgl. arab.

يُؤْيُؤ), nach DILLMANN der Falke. **15** L. nach LXX Sam. Vulg. und vielen Codd. וְאֵת. עֹרֵב umfasst Raben und Krähen (wie arab. غُرَاب). **16** Über בַּת הַיַּעֲנָה, Strauss, ist kein Zweifel. Dagegen hat man für תַּחְמָס* sowohl auf den männlichen Strauss als auf Eule (so LXX Vulg.), Schwalbe und Kuckuck geraten. שַׁחַף* ist nach LXX Vulg. die Seemöve, KNOBEL vermutet eine Habichtart. Vielleicht aber wird das ganze Habichtgeschlecht erst in הַנֵּץ לְמִינֵהוּ befasst, wofür freilich Andere wegen Hi 39 26 an Falkenarten denken, die in Palästina Zugvögel sind. **17** כּוֹס ist nach den Versionen eine Eule. KNOBEL vermutet wegen Ps 102 7 das Käuzchen und hält den Namen für onomatopoetisch, aber vielleicht ist er = assyr. *kasûsu*, Jagdfalke (DELITZSCH Prolegom. 80). שָׁלָךְ*, nach Dtn 14 17 richtiger an den Schluss von v. 18 zu setzen, ist wahrscheinlich der Sturzpelikan, „der sich auf die Fische herabstürzt“ (LXX: καταράκτης). יַנְשׁוּף, Jes 34 11 יַנְשׁוֹף neben dem Raben als Wüstenbewohner genannt, nach LXX Vulg. der Ibis, ist eher eine Eulenart (Targ. Pesch.); das bestätigt auch das assyrische *êššêpu* (DELITZSCH Prolegom. 80 f.); vielleicht der Uhu. **18** תִּנְשֶׁמֶת* (anders v. 30) ist wahrscheinlich eine weitere Eulenart, vielleicht nach ihrem Schnauben (נָשַׁם) benannt. DRIVER übersetzt nach LXX πορφυρίων: the purple water-hen. קָאָת, nach Jes 34 11 Zph 2 14 Ps 102 7 Bewohner wüster Gegenden, wäre nach den Versionen der Pelekan (LUTHER: Rohrdommel), was zu den erwähnten Stellen schlecht genug passt. KNOBEL dachte an das im Arab. *ḳaṭâ* genannte Steppenhuhn. רָחָם* (vgl. zu Dtn 14 17; arab. رَخَم) ist wahrscheinlich der Aas- oder Erdgeier (vultur percnopterus). **19** Zu חֲסִידָה, Storch oder Reiher = pia avis (wegen seiner Pietät gegen die Jungen), vgl. Hi 39 13. אֲנָפָה* (l. וְאֵת davor, so DRIVER), assyr. *anpatu*, ist nach LXX χαραδριός ein schnepfenartiger Sumpfvogel, vielleicht ein Reiher. דּוּכִיפַת*, ein onomatopoetischer Name (= ägyptisch *kukupha*, ZDMG 1896 292), ist wahrscheinlich der Wiedehopf (LXX Vulg.). עֲטַלֵּף, (zur Bildung s. STADE Gr. § 243 8 c; phönic. οθολαβαδ), noch Jes 2 20, ist die Fledermaus. Dass sie zu den Vögeln gerechnet wird, ist nicht verwunderlich.

4) **11 20–23 die geflügelten kleinen Tiere.** **20** „Vierfüssige beflügelte kleine Tiere giebt es nicht“. Das in Dtn 14 19 fehlende הַהֹלֵךְ עַל־אַרְבַּע scheint daher auf den ersten Blick falscher Einsatz zu sein. Da er indessen v. 21 wiederkehrt, ist vielleicht STRACKS Auskunft nicht von der Hand zu weisen, es könnte ein sprichwörtlicher und daher trotz seiner Ungenauigkeit beibehaltener Ausdruck für die Bewegung des Körpers in horizontaler Lage sein. Deutlich zielt **21** die Beschreibung auf die Heuschrecken ab, die *oberhalb ihrer Füsse* (d. h. vom Knöchel an aufwärts) am hintersten (dritten) Paare Schienen (vgl. 1 9) zum Springen haben. לֹא = לוֹ wie z. B. 25 30. Folgen **22** 4 Hauptarten (nicht etwa verschiedene Entwicklungsstufen derselben Art), die zu essen erlaubt sind (vgl. Mt 3 4 Mk 1 6 und BENZINGER Archäol. 91, auch DILLMANN z. St.). Dtn hat diese Erlaubnis nicht. אַרְבֶּה und חָגָב werden auch sonst öfter genannt, letztere offenbar sehr klein (vgl. Num 13 33 Jes 40 22); סָלְעָם (nach dem Aramäischen סַלְעָם = hebr. בָּלַע, vielleicht = Verderber; ERMAN ZDMG 1892 117 vergleicht ägypt. snḥm) und חַרְגֹּל (vgl. arab. كَرْجَلَ galoppieren LAGARDE, armen. Studien § 972) nur hier. Natürlich ist auf genaue

Identifikation zu verzichten. 23 (H?) Alle übrigen (=וְכֹל wie z. B. Ex 14 7) sind verboten.

5) **11 24–40 Einschub.**

a) **11 24–28 Verunreinigung durch Säugetiere.** **24** Mit unserer Einteilung ist schon ausgesprochen, dass wir וּלְאֵלֶּה vorwärtsweisend, d. h. v. 24 f. als Überschrift fassen. **25** Sam. verlangt noch ausdrücklich ein Bad des Verunreinigten wie LXX zu v. 40b (vgl. 17 15), sachlich wohl mit Recht, denn vermutlich hatte ein solches nach jeder Verunreinigung einzutreten, während das Waschen der Kleider hier nur genannt sein dürfte, weil beim Tragen eines Aases sie damit in direkte Berührung gekommen sind. **26** Zu לְ in לְכָל s. zu 5 3, zu אֲשֶׁר הִיא wie v. 39 Ges.-Kautzsch[26] § 141 h. Die Kriterien sind dieselben wie v. 3. בָּהֶם scil. בְּנִבְלָתָם. **27** schliesst Hunde, Bären und Katzen aus (עַל כַּפָּיו = *auf seinen Tatzen*).

b) **11 29–38 Verunreinigung durch Kriechtiere.** So übersetzt man שֶׁרֶץ a potiori, aber es ist nicht zu übersehen, dass es wie schon v. 20–23 kleine Tiere mitbefasst wie Wiesel und Maus, die nicht eigentlich Kriechtiere sind. **29** חֹלֶד* scheint richtiger auf das Wiesel (LXX Pesch. Vulg.) als auf den Maulwurf gedeutet zu werden. עַכְבָּר, auch I Sam 6 Jes 66 17, ist sicher die Maus; צָב ein Eidechsengeschlecht. Sein Name ist auch im Arabischen (für eine grosse Eidechsenart) und im Syrischen bekannt und scheint als σαύρα ins Griechische übergegangen zu sein (Lewy Fremdwörter 13). **30** Die Deutung der 5 nur hier vorkommenden Tiernamen ist noch ganz unsicher. Meist nimmt man an, sie bezeichnen weitere Eidechsenarten, obgleich man ihrer dann wohl zu viel bekommt. In אֲנָקָה* haben übrigens LXX Vulg. die Spitzmaus gesehen, die Rabbinen den Igel. חֹמֶט* dürfte zu assyr. *hulmittu* zu stellen sein, das eine Schlangenart bezeichnet. Am Ehesten hat man sich noch über תִּנְשֶׁמֶת* geeinigt: Chamäleon — aber erst seit Bochart (1599—1667), denn nach den alten Versionen wäre es der Maulwurf oder das Wiesel oder der Tausendfuss oder der Salamander. Der Name von √ נָשַׁם würde nämlich gut dazu stimmen, dass das Chamäleon nach der Meinung der Alten von der eingeatmeten Luft lebt (Plinius hist. nat. 8 51). Indessen scheint mir überhaupt der Zweifel an der Richtigkeit des Textes (Lagarde Übersicht 130 f.) wohl begründet. Ist es wahrscheinlich, dass innerhalb desselben Cap. ein Name zwei ganz verschiedene Tiere (vgl. v. 18) bezeichne? **32** מֵהֶם partitiv wie französ. en; s. zu v. 34: selbstverständlich würde das Aas anderer unreiner Tiere Gefässe, auf die es fällt, ebenso verunreinigen; der Verf. spricht aber blos vom שֶׁרֶץ, weil naturgemäss bei ihm der supponierte Fall am Ehesten eintritt. שַׂק ist hier natürlich nicht die Trauertracht, sondern der Sack, wie Gen 42 25 ff. Zu **33** s. zu 6 21. Bei unglasierten Gefässen kann die Unreinheit durch die Poren eindringen; daher das radikale Mittel. **34** מִכָּל־ verrät wieder die ausgesprochene Vorliebe unseres Verfs. für partitives מִן. Dass die Verunreinigung Speisen, an die Wasser kommt (scil. zur Zubereitung), mehr anhaben kann als andern (vgl. v. 37 f.), weil der Infektionsstoff mit dem Wasser gewissermassen in ihr Inneres hineindringt, ist charakteristisch für das subtile Unterscheidungsvermögen eines in levitischem Denken ganz und gar befangenen

Geistes. **35** Zu תַּנּוּר s. zu 2 4. כִּיר ist ein kleiner tragbarer Herd, vgl. arab. كير „coin du café où se trouvent le foyer et les objets nécessaires pour faire le café" (HUBER Journal 121 ff. 131). Der Dual steht nach Talm. Sabbath 38ᵇ, weil er für zwei Töpfe eingerichtet war (STRACK). יֻתָּץ Hoph. (STADE Gr. § 500 a) oder Kal Pass. (GES.-KAUTZSCH²⁶ § 53 u)? **36** Dass Quellen durch ein Aas nicht unrein werden, begreift sich, sofern sie sich durch das Zu- und Abfliessen des Wassers von selbst zu reinigen schienen, aber Cisternen? Hat der Verf. an den Regen gedacht, der den Wasserbestand ändert (STRACK)? בְּנִבְלָתָם sc. das in Quelle oder Cisterne hineingefallene. Zu **37** f. vgl. zu v. 34. זֵרוּעַ (vgl. Jes 61 11) scheint mir Dublette, vielleicht blos Dittographie von זֶרַע.

c) **11 39 f. ein Nachtrag betr. das Aas der Säugetiere** (vielleicht sekundär? BÄNTSCH). Das Aas von Tieren, die an sich rein wären (beachte לְאָכְלָה) wirkt verunreinigend, sobald sie nicht zum Zweck des Essens geschlachtet, sondern sonst irgendwie umgekommen sind. Vgl. 17 15. Der Grund wird darin zu suchen sein, dass in diesem Falle mit dem Blut nicht geschehen ist, was zu geschehen hatte. Die Rabbinen haben sich mit dem Verbot so abgefunden, dass sie nur das Fleisch für verunreinigend erklärten, dagegen Fell, Knochen, Hörner zur Verarbeitung freigaben. Zu v. 40ᵇ s. noch zu v. 25.

6) **11 41–45 die kriechenden kleinen Tiere** (Fortsetzung von 4). **41** Zu שֶׁרֶץ s. zu v. 29–38. **42** גָּחוֹן blos noch Gen 3 14. Das grosse ו soll darauf hinweisen, dass es nach einer rabbin. Zählung der mittelste von den Buchstaben der Thora ist (Kidduschin 30ᵃ, vgl. zu 10 16). **42** עַד wie assyr. *adî* mitsamt. מַרְבֵּה רַגְלַיִם entspricht unsern Tausendfüssern. **43** Zu וְנִטְמֵתֶם vgl. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 74 k; zu **44** וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם § 54 k und s. zu 19 2.

7) **11 46 f. Unterschrift,** auf v. 2–8; 13–23; 9–12; 41–45 bezüglich. Zu **47** vgl. zu Hes 22 26.

Was ist der Sinn all dieser Vorschriften, spec. der Speiseverbote? Die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren kennen schon weit ältere Stellen (Gen 7 2 8 8 20 J²). In unserm Cap. tritt sie uns in einer Systematisierung entgegen, die vom Ursprünglichen notwendig weit abliegt. Wenn hier die Säugetiere verboten werden, die nicht ganz durchgespaltene Klauen haben und nicht wiederkäuen, so konstituieren diese beiden Merkmale selbstverständlich nicht an sich den Grund ihres Verbotes. Das hat wohl eine frühere Zeit gemeint, und ihre allegorische Auslegungsweise vermochte dabei Triumphe zu feiern. Die reinen Tiere stellten Tugenden vor, das Wiederkäuen bezeichne das stete Zurückgehen des Geistes auf die vernommenen Wahrheiten oder die immerwährende Beschäftigung mit dem Worte Gottes; das andere Merkmal, gespaltene Hufe haben, sei ein Bild des Unterscheidens zwischen dem Guten und Bösen oder des sichern Einherschreitens auf dem Wege der Gerechtigkeit u. a. (vgl. SOMMER bibl. Abhdlgn. 191). Aber heutzutage nimmt dergleichen Erklärungen kein Mensch mehr Ernst, und blos aus tiefsinnigem Spekulieren heraus entstehen auch nirgends Gesetze, die wie die Speiseverbote so tief ins alltägliche Leben eingegriffen haben. Vielmehr das prius war, dass einzelne Tiere, Kamel, Schwein, Hase u. s. w. nicht gegessen wurden, und erst nachträglich hat gelehrte Arbeit nach gemeinsamen Merkmalen geforscht, die diesen Tieren eigneten, um die Liste der verbotenen zusammenzustellen. Dabei ist nicht unmöglich, sogar wahrscheinlich, dass einzelne weitere, auf die diese Merkmale nun auch passten, gegen die man aber ursprünglich nicht bedenklich gewesen war, jetzt erst in die Reihe der verbotenen eintraten; indessen sind das ohne Zweifel die unwichtigeren. Woher aber stammt jene ursprüngliche

Bedenklichkeit? Beliebt ist die scheinbar so „vernünftige“ Auskunft, dass man sich aus diätetischen Rücksichten gewisser Tiere enthalten habe (z. B. noch Wiener Z. für Ethnol. 8 97–109). Selbstverständlich wäre es verkehrt bestreiten zu wollen, dass der Mensch nicht durch die Erfahrung von der Schädlichkeit einzelner Tiere für ihn dazu geführt werden konnte, sie zu meiden. Gerade, was das Schwein anbetrifft, wird uns von einigen Stämmen, z. B. auf Borneo, berichtet, sie hätten es aus Furcht vor Hautkrankheiten nicht genossen (Andree ethnograph. Parallelen 115, vgl. auch Plutarch Sympos. 4 5). Aber als Ganzes hält diese Erklärung den Thatsachen gegenüber nicht Stich. Man sehe sich blos die Liste unseres Cap. an; und ferner, wie könnte dann bei Israels nächsten Nachbarn, die ihrerseits Speiseverbote kennen, der Genuss von Tieren, wie des Kamels erlaubt sein, der hier verboten ist? wie wäre zu verstehen, dass innerhalb desselben Volkes nur gewissen Personen (Personen von besonderer Heiligkeit!) der Genuss eines Tieres versagt bleibt, das Kamelsfleisch z. B. in der Mongolei blos den Lamas? Übrigens würde, wenn das jüdische Speisegesetz auf Gesundheitsrücksichten beruhte, seine Abrogation im Christentum (Act 10 12f.) einen entschiedenen Rückschritt bedeuten! Nach einer zweiten Erklärung, die z. B. noch von H. Schurtz (die Speiseverbote, Hamburg 1893) vertreten wird, ist die primäre Ursache der überwiegenden Mehrzahl der Speiseverbote der natürliche Ekel vor gewissen Fleischspeisen. Das war schon die Meinung des Verf.s von IV Mak, der 5 25f. Eleasar sprechen lässt: „Wir wissen, dass der Schöpfer der Welt als Gesetzgeber seiner Natur nach mit uns empfindet. Was unserer Seele verwandt sein werde, das gestattete er uns zu essen; den Genuss widerlichen Fleisches aber verbot er.“ Auch dieses Motiv ist sicher nicht zu unterschätzen; aber man darf sich über seine Tragweite nicht täuschen; am Allerwenigsten darf man dabei stehen bleiben. So könnte man z. B. die Abneigung gegen Adler und Geier (v. 13) daraus ableiten wollen, dass sie sich von unreinem Aas nähren (vgl. z. B. Hi 39 30); aber hier schon ist nicht zu übersehen, dass die Unreinheit des Aases im AT durchweg religiös motiviert erscheint; und weiterhin wäre vielleicht anzuführen, dass die Listen der arabischen Gottheiten einen Geiergott (Nasr) aufweisen, der auch bei den Himjaren erscheint (ZDMG 29 600, vgl. Smith Rel. d. Sem. 171 Anm. 342). Deutlicher dürfte folgendes Beispiel sprechen: Nach dem bei uns weit verbreiteten Abscheu vor der Maus könnte man geneigt sein anzunehmen, dass der sie betr. Vorschrift (v. 29) ein ähnliches Motiv zu Grunde liege. Indessen wie stimmt dazu, nicht blos, dass die Beduinen der arabischen Wüste sie assen (Goldziher Mythos bei d. Hebräern 99 Anm. 3) und sie jetzt noch z. T. im nördlichen Syrien gegessen wird (Tristram Nat. Hist.[8] 122f.), sondern auch, dass auf einer karthagischen Votivstele Mäuse vorkommen, I Sam 6 4f. goldene als Weihgeschenk an einen Gott erscheinen und Jes 66 17 gar die Maus als Opfertier genannt wird, wie denn auch nach Maimonides (vgl. Chwolsohn, d. Ssabier II 456 § 8) die Harranier Feldmäuse opferten? Hier bedarf es einer Vermittelung, und die darf man sicherlich darin finden, dass gerade das Abscheu Erregende des Tieres ihm einen gespenstischen, dämonischen Charakter zu verleihen schien, durch den es in die Reihe übernatürlicher Wesen eintrat: So war es die Furcht vor eben diesem Dämonischen in ihm, die es mit einem tabu belegte, d. h. es in dem Masse menschlichem Niessbrauch entzog, als sie es zu sakralem geeignet erscheinen liess. Dasselbe gilt zunächst von dem, was v. 23 41 unter dem Namen שֶׁקֶץ zusammengefasst wird, der Jes 66 17 neben עַכְבָּר wiederkehrt (dass hier wahrscheinlich שֶׁרֶץ zu lesen ist, [s. z. St.] ändert an der Sache nichts). Hier führt uns aber Hes 8 10 direkt um einen Schritt weiter, indem er uns lehrt, dass diesem שֶׁקֶץ geradezu kultische Verehrung zu Teil wurde. Was in jenem Mysterienkult also heilig war, ist hier unrein, und zwar ist nach allgemein religionsgeschichtlicher Analogie das Verhältnis das kausale: Weil im einen Kult etwas heilig ist, ist es im andern unrein, denn es ist erste religiöse Pflicht, eine „perturbatio sacrorum“ zu verhüten. Somit werden wir durch die Thatsachen selbst zum Schlusse geführt, dass es religiöse Gründe sind, die hinter unsern Speiseverboten stehen.

Diese Erkenntnis kann im Folgenden nur ihre Bestätigung finden. Was für Gründe auch von den verschiedensten Völkern und Stämmen dafür angegeben werden, dass sie sich des Schweinefleisches enthalten, Thatsache ist, dass es Israeliten gab, die, vielleicht

unter assyrisch-babylonischem Einfluss (vgl. Ztschr. f. Assyr. I 306ff.), Schweinefleisch zu illegitimen kultischen Mahlzeiten verwandten (Jes 65 4 66 3 17), wo gerade auf die Heiligkeit des Opfers Alles ankam, gleichwie bei den Syrern das Schwein für heilig galt (Lucian de dea Syr. 54), die heidnischen Harranier jährlich einmal ein Schwein opferten und Schweinefleisch assen (Al-Nadîm Fihrist 326), auf Cypern der Aphrodite einmal jährlich zwei wilde Eber geopfert wurden (vgl. R. Smith Rel. d. Sem. 220f.) etc. Das Verbot des Schweines stellt sich also lediglich als Protest gegen seine Heiligkeit in einem überwundenen oder fremden heidnischen Kult dar. Den verkehrten Schluss, aber unsere ganze Auffassung der Speiseverbote im Grunde bestätigend, hat Plutarch gezogen, wenn er meinte, die Juden schonten das Schwein aus Verehrung. Was vom Schweine gilt, gilt vom Hunde (v. 27 vgl. Jes 66 3), der wiederum bei den Harraniern heiliges Tier war, (Al-Nadîm l. c.), von seiner Heilighaltung im alten Iran (Herodot I 140) und in Ägypten (vgl. auch Ztschr. f. Ethnol. 6 380) nicht zu reden (vgl. weiter R. Smith l. c. 221f.). Es gilt von Katze (v. 27 vgl. Wiedemann Rel. der alten Ägypter 99) und Bär (v. 27 vgl. R. Smith Kinship 311 oben) und nicht zum Mindesten vom Kamel, hatten doch die Araber heilige Kamele und bildete Kamelsfleisch einen Hauptbestandteil ihrer Opfermahlzeiten; und gleich den goldenen Mäusen von I Sam 6 kommen goldene Kamele auf sabäischen und nabatäischen Inschriften als Weihgeschenke vor (ZDMG 38 143f.). Es ist denn nicht misszuverstehen, wenn Simeon Stylites seinen bekehrten Saracenen Kamelsfleisch verbot (Theodoret edd. Nösselt III 1274f.), sondern ist nicht anders zu beurteilen als wenn bekehrten Germanen Pferdefleisch verboten wurde, weil es im Odinkult eine Rolle gespielt hatte. Mit dem Gesagten steht in engster Verbindung, dass wir gerade von den hier verbotenen Tieren eine ganze Reihe von Zügen nachzuweisen vermögen, die von einer besondern ihnen innewohnenden magischen oder dämonischen Kraft Zeugnis ablegen. Das Schwein z. B. liefert verschiedene Zauberdinge und magische Heilmittel (Kazwînî I 393 bei R. Smith Rel. d. Sem. 114). Einen dasselbe betr. noch im heutigen Syrien herrschenden Aberglauben s. ZDPV 1884 107 sub No. 171; ebenda sub No. 173 einen die Maus und das Kamel angehenden. Von Hasen spielen Kopf und Fuss als Amulette in Arabien eine Rolle (vgl. R. Smith l. c. 94 Anm. 131; 294). In Serbien soll die schwangere Frau kein Hasenfleisch essen, wenn sie nicht will, dass das Kind später mit offenen Augen schlafe oder schiele (Ausland 1876 494). Eine rabbin. Sage, wonach der דּוּכִיפַת (v. 19) im Besitz eines magischen Krautes ist, s. ZDMG 31 206f. Mit dem Ei des חַרְגֹּל (v. 22) vertreibt man Ohrenschmerz (M. Schabbat VI 10). Zu den magischen Wunderwirkungen der Eidechsen (v. 29f.) namentlich des Chamäleon (v. 30) s. Sommer (bibl. Abhdlgn. 269f.). Die Eule (v. 17) gilt besonders gerne als Inkarnation eines verstorbenen Menschen (Wellh. Arab. Heident. 157). Wenn sie übrigens neben Rabe (v. 15), Strauss (v. 16), קָאַת (v. 18) und דַּיָּה (v. 14) in Jes 34 genannt ist, so spricht schon die Zusammenstellung mit den Seʿîrîm (s. zu 16 8) an jener Stelle für den dämonischen Charakter dieser Tiere (vgl. Jes 13 21). Für das Verbot der schuppenlosen Fische dürfte massgebend gewesen sein die Ähnlichkeit mit den Schlangen; so begründen verschiedene ostafrikanische Hamitenstämme ihre Abneigung gegen Fische damit, dass sie Schlangen seien (Andree l. c. 125). Die Schlange aber ist bekanntlich das dämonische Tier κατ᾽ ἐξοχήν, bei Israel (Gen 3) so gut wie bei andern Völkern (vgl. z. B. Wellh. l. c. 153), und oft genug verdichtete sich auch auf semitischem Boden die Scheu vor dem Schlangendämon bis zu eigentlicher Schlangenverehrung (vgl. im AT II Reg 18 4 mit Num 21; עִיר נָחָשׁ I Chr 4 12; אֶבֶן הַזֹּחֶלֶת I Reg 1 9; עֵין הַתַּנִּין Neh 2 13). Unter den Wassertieren ohne Schuppen und Flossen, die übrigens auch den Persern verboten und bei den Römern nicht opferbar waren (Plinius 32 10), wird man mit am Ehesten an Aale zu denken haben, die z. B. auch die Marianer in der Südsee nicht essen (Waitz Anthropol. V 2 147). Gerade der Aal aber erscheint wieder im Glauben der Völker als Träger besonderer magischer Kräfte (De Gubernatis Zoological Mythology 1872 341ff.). Umgekehrt dürfte die Erlaubnis, alle Fische, welche Schuppen und Flossfedern haben, zu essen, im Gegensatz zu einem weitverbreiteten abergläubischen Brauch der syrischen Astarteverehrer stehen (Smith d. AT 348 Anm.): Die Syrer, welche die Fische für heilig hielten, — noch bis heute zeigt man in Syrien heilige Fische (Sachau Reise 197) — glaubten, dass

sie von Geschwüren, Anschwellungen und verheerender Krankheit heimgesucht würden, wenn sie eine Sardelle ässen (Smith Rel. d. Sem. 114).

Man hat aus unsern Speiseverboten noch bestimmtere Schlüsse ziehen wollen: sie wären Rudimente von einstigem Totemismus, d. h. dass die betr. Tiere nicht getötet noch gegessen worden wären, weil einzelne Stämme oder Geschlechter einst in ihnen ihre Ahnen gesehen und verehrt hätten. So, in Übereinstimmung mit R. Smith, Stade: Die grosse Zahl der verbotenen Tiere erklärt sich nach ihm (Gesch. Isr. I 485) daraus, „dass beim Zusammenschluss der einzelnen Clans und Stämme zur Nation die Speisegewohnheiten der einzelnen Geschlechter sich auch auf andere übertrugen.“ Es ist in der That nicht schwer, die gegebenen Vorschriften auf Totemismus zurückzuführen. Wenn man z. B. bedenkt, was bei den Indianern der „grosse Hase“ als Stammvater für eine Rolle spielt, was liegt näher, als für das Verbot des Hasen in Israel ein ähnliches Motiv anzunehmen? Ferner wissen wir, dass bei den Arabern des Sinai der wabr, der dem Klippdachs (v. 5) entspricht, als Bruder angeredet wurde, und ebenso erkannten die Harranier in ihrem Mysterienkult Hunde (v. 27) und Raben (v. 15) als ihre Brüder an (R. Smith l. c. 100). Vor Allem aber ist anzuführen, dass mehrere der erwähnten Tiernamen zugleich Eigennamen sind; denn das ist ja gerade ein Charakteristikum des Totemismus, dass der Totemverehrer sich nach seinem Totem benennt. Vgl.: שָׁפָן (v. 5; zu den Eigennamen s. die Lexx.), אַיָּה (v. 14), עֹרֵב (v. 15), יַעֲנָה (v. 16, vgl. יַעְנַי?), חָגָב (v. 22), כָּלֵב (vgl. v. 27), חלֶד (v. 29 = חֻלְדָּה wie das Tier in der Mischna heisst), עַכְבָּר (v. 29 = עַכְבּוֹר, auch im Phönic., CIS I No. 178 239 344; 236 395, und auf einem zu Jerusalem gefundenen geschnittenen Stein, Journ. Asiat. 8e série I 128). Es mag noch neben חֹמֶט (v. 30) der Ortsname חֻמְטָה erwähnt sein. Freilich ergeben diese Eigennamen kein unanfechtbares Argument (s. Nöldeke ZDMG 1886 148ff. und vgl. auch Matthes ThT 1899 316). Es ist aber die Möglichkeit nicht abzuleugnen, dass einzelne unserer Speiseverbote totemistischen Ursprunges sind. Genug, dass in allen Fällen religiöse Gründe ursprünglich als die Ausschlaggebenden erkannt werden, und das ist um so verständlicher, je mehr man bedenkt, dass in alter Zeit das Essen überhaupt mit einer ganzen Reihe — von unserm Standpunkt aus — abergläubischer Vorstellungen umgeben war (vgl. K. Haberland Über Gebräuche und Aberglauben beim Essen, Ztschr. f. Völkerpsychol. u. Sprachwissenschaft XVII 353—385 XVIII 1—59 128—170 255—284 357—394). Gelegentlich wirken sie ja selbst auf Kulturboden erstaunlich lange nach. Noch bis in die röm. Kaiserzeit hinein kam es zwischen einzelnen oberägyptischen Gauen zu förmlichen Kriegen, weil die Leute des einen Gaues nicht dulden wollten, dass man im Nachbargau ihr heiliges Tier schlachte (Wiedemann l. c.). Es ist kaum nötig hinzuzufügen, dass man sich in Israel zur Zeit, in der diese Vorschriften aufgezeichnet wurden, ihres ursprünglichen Sinnes schwerlich noch bewusst war.

Auf ähnliche Speisegesetze der Perser, der Ägypter, des Manu u. s. w. sei hier nur hingedeutet (vgl. dazu Sommer l. c. 271—362).

II. Unreinheit des Wochenbettes

Cap. 12.

„Das 12. Cap. ist schon durch seine Stellung verdächtig, denn stofflich ist es eine Unterabteilung von Cap. 15; die Posteriorität wird klar durch 12 2 vgl. 15 19, dem Verf. von Cap. 12 hat Cap. 15 bereits fertig vorgelegen“ (Wellh. Compos.[3] 148, vgl. Kuenen hist.-krit. Einl. § 6 Anm. 22, Carpenter); es müsste denn zur Not eine Versetzung unseres Stückes von Cap. 15 her angenommen werden, die allenfalls von dem Gesichtspunkt aus hätte vorgenommen werden können, dass sich Cap. 12 (freilich blos indirekt) mit den Anfängen des Menschen befasst, dessen verunreinigende Zustände in seinem spätern Leben die folgenden Gesetze behandeln (so Dillmann). Aber für die successive Entstehung der Cap. 11—15 sprechen auch andere Indicien. Zu v. 8 s. die Erklärung.

2 St. תַּזְרִיעַ (denominat. Hiph.: den empfangenen Samen zum Foetus austragen [Siegfried-Stade]) halte ich Niph. wie Num 5 28: תִּזָּרַע für die richtige

Punktation (vgl. Sam. LXX). דְּוֺתָהּ blos hier, aber auch in Targ. = menstruieren. כִּימֵי וגו' nicht blos: eben so lange als ihre monatliche Unreinigkeit währt. sondern: *gleichwie in ihrer* m. U. (vgl. 15 25). **3** Ob schon in der ältern Zeit der achte Tag Tag der Beschneidung war, wissen wir nicht; ursprünglich wurde sie wohl als „eine Art barbarischer Reifeprüfung“ überhaupt erst im Pubertätsalter vollzogen (vgl. Ex 4 25 f. Gen 34 Jos 5 Stade ZATW 1886 132 ff.). **4** תֵּשֵׁב scil. בְּבֵית, vgl. Dtn 21 13. דמי טהרה bildete einen Streitpunkt zwischen Pharisäern und Sadducäern (Geiger jüd. Ztsch. II 27 f.), nach jenen: reines Blut, nach diesen (auch Samaritern und Karäern): Blut ihrer Reinigung (= טָהֳרָהּ, bestätigt durch Jubil. Cap. 3 II 237, vgl. Rönsch Buch d. Jubil. 515). LXX: ἐν αἵματι ἀκαθάρτῳ αὐτῆς. Darnach bin ich geneigt in טָהֳרָהּ einen Euphemismus wie 4 12 zu sehen: das Blut als Ausfluss der Genitalien ist im Jahwismus nun einmal nicht rein sondern unrein (vgl. Cap. 15). Die bisherigen Deutungen der strittigen Worte sind wenig überzeugend, auch die neueste von Matthes (ThT 1899 313 f.), der, sachlich zwar richtig, an die dem Blute innewohnende dämonische Kraft denkt. Zu מְלֹאת vgl. 8 33; ebenso וּבִמְלֹאת. **6** לְבֵן אוֹ לְבַת, *betreffe es nun einen Sohn oder eine Tochter* (לְ ebenso v. 7; vgl. 5 3). בֶּן־שְׁנָתוֹ, vielleicht ein Aramaismus (Wellh. Prol.³ 408 Anm. 1), schon Hes 46 13. Zum Brandopfer vgl. 1 10–13, zum Sündopfer 5 8 f. **7** מְקוֹר דָּמֶיהָ noch 20 18. Die Unterschrift v. 7b lässt **8** als spätern Nachtrag erscheinen. Vgl. dazu zu 5 7. Der hier vorgesehene Fall trifft Lk 2 24 zu.

Dass die Niederkunft das Weib verunreinigt, ist Ausfluss einer Vorstellung, die wiederum keineswegs Israel allein eignet. Sie kehrt bei civilisierten Völkern (Griechen und Römern) wie bei uncivilisierten wieder. Dafür sei einfach auf Ploss, das Weib II 48—52 376—387 verwiesen. Der Grund begreift sich aus der Analogie zu dem zu Cap. 11 Bemerkten: Unrein ist in einem Kult, was zu einem andern gehört. Gehört das gebärende Weib aber nicht zum Jahwekult, ist es doch Jahwe, der den Mutterschoss öffnet? So lautet allerdings gegenwärtig Gen 29 31. Aber Stade (Gesch. Isr. I 484 Anm. 3 vgl. auch Benzinger Archäol. 482 f.) hat sicher Recht in der Vermutung, dass in solchen Phrasen Jahwe mit der Zeit an die Stelle eines ältern Gegenstandes der Verehrung — Schwally (Leben nach d. Tode 85) denkt an die Ahnen — getreten sei. Das Mysterium der Geburt wie überhaupt alles dessen, was mit dem Geschlechtsleben zusammenhängt, war wunderbar genug, dass menschliches primitives Denken hier ohne die Annahme dämonischer Einwirkung nicht zu Ende kommen konnte. Das geht schon daraus hervor, dass nach allgemein verbreitetem Glauben das Menstrualblut besondere magische Kraft hat, vgl. des Plinius (hist. nat. VII 13 [63/64]): „nihil facile reperiatur mulierum profluvio magis monstrificum“ und auf jüdischem Boden z. B. Josephus BJ IV 8 4 (resp. Tacitus Hist. V 6; s. auch Smith Rel. d. Sem. 94 113 f.). Wie denn bei Naturvölkern Krankheitsdämonen durch Ausräucherung ausgetrieben werden (Bartels Gesch. d. Medizin 191 f.), so legen beispielsweise die Peguaner (in Indien) Weiber, die eben geboren haben, auf einen Rost, unter welchem Feuer angezündet wird (Meiners Gesch. d. Rel. 106). So steht also die Gebärende unter der Einwirkung eines Dämons oder eines besondern Numens, und das ist es, was sie dem Kult der Übrigen entfremdet bezw. ihre Ausschliessung von demselben verlangt. Im Bereich des Aeskulaptempels zu Epidaurus wie auf der h. Insel Delos z. B. durfte kein Weib niederkommen (Pausanias 2 27 1 Thucydides 3 104; vgl. das entsprechende Verbot noch aus dem 14. Jh. von den Inseln an den Loire-Mündungen bei Ploss 52); noch darf in Griechenland die Wöchnerin die Kirche nicht vor dem 40. Tage wieder betreten. Ja, um jede Berührung mit den Kultberechtigten zu meiden, werden nach einem überall (auch in Arabien, vgl. Wellh. Ar. Heident. 170) sich wiederholenden Brauche Wöchnerin wie

Menstruierende in besondern Hütten abgesondert, wo sie meist nur von weiblicher Bedienung Handreichung empfangen.

Wenn ferner die Unreinheit 7 + 33 resp. 14 + 66 Tage dauert, so sind dies weder zufällige Zahlen noch finden sie sich blos bei Israel. 7 ist bedeutsam (s. zu 4 6), daher auch 14 = 2 × 7; und auch 40 (7 + 33) wiederum (vgl. Gen 7 12 Ex 24 18 34 28 Num 14 33 I Reg 19 8 u. s. w.), daher auch 14 + 66 = 2 × 40. Diese Vierzigzahl kehrt für die Wöchnerin wieder bei Griechen (vgl. den Namen des Reinigungsfestes: Tessarakostos), Parsen, Russen, Ägyptern, Arabern, Suaheli, einzelnen Indianerstämmen u. s. w., wozu noch die Sechswochenzeit im Frankenwald hinzugenommen werden mag. Auch dass es nach der Geburt eines Mädchens einer längern Reinigung bedarf als nach der eines Knaben, finden wir anderswo wieder. So muss eine Crih-Indianerin in jenem Falle drei, in diesem nur zwei Monate von ihrem Manne getrennt leben (Ploss 386). Vor Allem aber führt man das Beispiel der Griechen an, welche bei einem Mädchen die Schwangerschaft für beschwerlicher und die Niederkunft für schmerzlicher hielten, die denn auch annahmen, dass die Reinigung bei der Geburt eines Knaben 30 Tage, bei der eines Mädchens dagegen 42 brauche (Hippocrates ed. Kühn I 392). Wie sich den Grund dieses Unterschiedes in der Wochenbettsdauer ein Maimonides zurecht legt, mag in Ploss 378f. oder Trusen Sitten, Gebräuche u. Krankheiten der alten Hebräer 111f. nachgelesen werden.

Bei einer derartigen Auffassung bedarf es nicht erst noch eines Hinweises darauf, wie grundverkehrt es ist, auf Begriffe wie die der Rein- und Unreinheit sowie des Sündopfers unsere landläufigen Vorstellungen von Ethos übertragen zu wollen; hier tritt auch wieder einmal deutlich zu Tage, dass Versuche, die israelitische Naturauffassung als ausschliesslich optimistische darstellen zu wollen, durchaus verfehlt sind (vgl. zu Dtn 23 10–15).

III. Unreinheit des Aussatzes
Cap. 13 14.

Zur Analyse. Die Gliederung des Abschnittes ist folgende: 1) 13 1–46 Aussatz am Menschen 2) 13 47–59 an Kleidern und Leder 3) 14 1–20 Reinigung der Aussätzigen mit 4) 14 21–32 einer Modifikation für Unbemittelte 5) 14 33–53 Aussatz an Häusern 6) 14 54–57 Unterschriften. Hier drängt sich von selbst die Frage auf, warum 5) nicht unmittelbar auf 2) folgt, wo es seine viel natürlichere Stellung hätte. Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: 14 33–53 sind späterer Nachtrag. Das bestätigt die neue Eingangsformel, in der obendrein וְנָתַתִּי נֶגַע auffällig ist. Vielleicht ist hinzuzufügen, dass weder בְּטֶרֶם noch אַחַר כֵּן (v. 36) in P sonst noch vorkommen; vgl. auch אֲנִי v. 34 u. s. dazu König Einl. 227. Aber auch 1) und 2) sind schwerlich in einem Zuge geschrieben. Dagegen könnte sowohl die selbständige Unterschrift in 13 59 als die in 14 57^b (s. unten) sprechen. Vor allem verrät sich in 13 1–46 der regelmässige Ansatz mit כִּי (v. 2 9 18 24 29 38) als stilistische Eigentümlichkeit. Andererseits stammt vielleicht auch 14 1 ff., wie Carpenter gezeigt hat, nicht aus derselben Hand wie 13 1–46. Cap. 13 verlangt blos den priesterlichen Schiedsspruch und das Waschen der Kleider, damit der Aussätzige rein werde (v. 6); dagegen bringt 14 1 ff. einen viel weitläufigern Reinigungsritus. Die Anerkennung dieser Divergenz giebt uns vielleicht ein Mittel zur richtigen Beurteilung von 14 1–3 an die Hand. Hier nämlich stösst sich v. 2^b mit v. 3^a in einer Weise, dass die Annahme eines redaktionellen Eingriffes durchaus notwendig gemacht wird. Der könnte nun eben erfolgt sein, als zunächst 13 1–46 und 14 1 ff. mit einander verbunden wurden, und dabei dürfte וְהוּבָא אֶל־הַכֹּהֵן nach 13 2–9 eingetragen worden sein. Umgekehrt hielt Wurster (ZATW 1884 124) gerade diese Worte für ursprünglich und sah darin einen Beweis, dass das ursprüngliche Aussätzigengesetz (für ihn 13 1–46^a 14 1–8^a) den technischen Lagerbegriff gar nicht gekannt habe. Das verlangt die Ausscheidung nicht blos von 13 46^b sondern von Allem, was nach 14 8^a kommt (vgl. die 7 Tage v. 8^b und den 7. Tag v. 9, den 8. v. 10, die Stiftshütte v. 11 etc.). Carpenter (auch Bäntsch) ist ihm darin gefolgt, indem auch er

v. 9–20 von v. 1–8ª, die ein in sich geschlossenes Stück seien, als sekundär abtrennt. Bei dieser Annahme bleibt man uns aber die Erklärung des 7. Tages in 14 9 durchaus schuldig; diese Zeitbestimmung, für sich völlig in der Luft stehend, wird erst verständlich gemacht durch v. 8ᵇ. Diese Thatsache lässt die Trennung von v. 1–8 und 9–20 unzulässig erscheinen und zeigt zugleich, dass mindestens innerhalb 14 1 ff. (vgl. 13 46ᵇ) die vorausgesetzte Lagersituation des Pg und damit auch v. 3ª ursprünglich ist: die ganze Ceremonie 14 3–8ª vollzieht sich also ausserhalb des Lagers, erst v. 8ᵇ kehrt der Aussätzige darein zurück. Den Beschluss des Gesetzes 13 1–46 u. 14 1–20 bildete wohl die Unterschrift 14 57ᵇ, die sich blos auf den menschlichen Aussatz zu beziehen scheint und anders nicht unterzubringen ist. Ist diese Beziehung richtig, dann ist zugleich gegeben, dass 14 21–32, übrigens eine eigene Unterschrift (v. 32) tragend, sekundär sind (wie 1 14–17 12 8); denn 14 57 lässt sich an 14 20, nicht aber 14 32 anschliessen. S. noch zu 14 19 f. 54–57 und weiter zu Dtn 24 8 f.

I n w i e f e r n d e r m e n s c h l i c h e A u s s a t z v e r u n r e i n i g t, ist nach dem zu Cap. 12 Bemerkten zu beurteilen. Gewisse Krankheiten werden ursprünglich auf dämonische Einwirkung zurückgeführt (vgl. Bartels Medizin der Naturvölker 11 ff.), und dadurch verliert der Kranke, als der Macht eines fremden Numens unterworfen (Matthes Th. T. 1899 310 weist auf den Satan, Hi 2 6 f.), sein Recht an der Teilnahme am Jahwekult. Wenn an Stelle Jahwes, der den Mutterschoss öffnet, ursprünglich wohl ein anderer Gegenstand der Verehrung genannt war (s. S. 41), so gilt dasselbe m. E. von der Phrase (NB. nicht vom Text), dass Jahwe den Menschen mit Aussatz schlägt (II Reg 15 5 Jes 53 4; vgl. צָרַעַת ,נֶגַע √צרע schlagen). So schlagen z. B. nach australischem und marokkanischem Glauben die Krankheitsdämonen ihre Opfer (Bartels l. c. 12, vgl. unsern „Hexenschuss"). Die „Unreinheit" ist also durchaus in religiös-kultischem Sinne zu verstehen. So hat, wenn bei den Persern der Reine beim Anblick eines Aussätzigen, der ihnen ebenfalls für unrein galt (Ktesias Pers. 41 Herodot 1 138), ein Gebet sprechen soll (Jescht Sade 49), dieses Gebet offenbar apotropäischen Charakter.

Die Übertragung des Begriffes des Aussatzes vom Menschen auf leblose Dinge wie Stoffe und Häuser ist für eine moderne Auffassungsweise schwer vollziehbar; nicht so für die viel naivere antike, für die die Grenze, welche den Menschen von den Dingen der Aussenwelt scheidet, ungleich weniger scharf gezogen ist, die diese Dinge daher nach dem Bilde des Menschen schaut: Was an ihm der Aussatz ist, das sind an Stoffen die Stockflecken und an Häusern gewisse Flechtengebilde (oder was immer man unter Kleider- und Häuseraussatz zu verstehen hat). Wer weiss übrigens, ob man bei den herrschenden konfusen medicinischen Kenntnissen nicht an irgend einen mysteriösen Zusammenhang zwischen Beidem glaubte?

Ü b e r d e n m e n s c h l i c h e n A u s s a t z s. die betr. Artikel in RE, BL, HbA u. s. w. sowie Nowack Arch. § 12, Benzinger § 72 4. Ich nenne ausserdem G. N. Münch d. Zaraath (Lepra) der hebr. Bibel 1893; ZDPV 1893 247—255 1895 34—40 41—44. Über den gegenwärtigen Stand der medicin. Frage orientiert der Jahresbericht über d. Leistungen und Fortschritte der gesamten Medizin XXXIII (1899) 350—352. Darnach neigt man neuerdings wieder mehr dazu, den Aussatz für ansteckend als für erblich zu halten, eine natürliche Folge der seit c. 25 Jahren geglückten Entdeckung des Leprabacillus durch Hansen und Neisser, die im Übrigen, wie es scheint, die Lösung der vielen noch schwebenden Fragen nicht in dem Masse gefördert hat, wie zu erwarten gewesen wäre. Unterschieden wird der tuberkulöse oder tuberöse Aussatz vom anästhetischen, welch letzterer in Palästina heutzutage sehr selten ist, jener zuerst die Haut und die Muskeln, dieser die Nerven angreifend. Da auch Mischformen zwischen beiden vorkommen, hält es um so schwerer zu sagen, wie sich dazu die צָרַעַת der Bibel verhalte. Zwar sind hier die Symptome genau beobachtet, aber zumeist die der allerersten Anfänge der Krankheit. Es ist überhaupt mit Recht in Zweifel gezogen worden, ob die Schilderung auf eine spez. Elephantiasis gehe (vgl. zu v. 12 f.). Zu beachten ist auch, dass unser Gesetz die Heilbarkeit voraussetzt, während daran heute noch, wenigstens für die tuberculosa, die meisten Ärzte verzweifeln. Die definitive Antwort hat vor Allem medizinisches Interesse, und so mag sie schliesslich

auch von jener Seite her erwartet werden. — Vgl. noch P. Haupt JBL 1900 64f. Anm. 29, Franz Delitzsch ZWL 1880 3—10. — Die Zarâath-Gesetze der Bibel nach dem Kitâb al-Kâfi des Jûsuf Ibn Salâmah hat Dr. Naphtali Cohn 1899 herausgegeben (vgl. dazu ThL-blatt 1900 382 f.)

1) **13 1–46 Aussatz am Menschen.**

a) **13 1–8 der erste Fall: Aussatz aus vorgängigen Malstellen.** Zu 1 vgl. 11 1. 2 שְׂאֵת √נשא, Erhebung, mag sie auch (vgl. v. 3 f.) auf einer vertieften Stelle der Haut liegen. Dagegen stellt es Delitzsch (ZWL 1880 5) mit ägypt. *âsit*, einer der im Papyrus Ebers erwähnten Hautkrankheiten zusammen(?). סַפַּחַת √סָפַח = שָׂפַח Jes 3 17 ist ein Hautausschlag, der an sich harmlosen Charakter haben kann (v. 6), בַּהֶרֶת (√בָּהַר leuchten) ein hellglänzender Fleck (vgl. v. 4). Zum constr. אַחַד vor Präpos. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 130 a, zum ganzen Verse noch Wurster ZATW 1884 125. Das Genannte muss noch nicht Aussatz sein, dazu machen es die 3 genannten feinern Symptome. Fehlen sie, so findet 4—8 zweimalige probeweise Absonderung statt; es bleibt bei der מִסְפַּחַת (v. 6 eig. d. Stelle wo סַפַּחַת ist). טִמֵּא (v. 3) wie טִהֲרוֹ (v. 6) deklaratives Pi. Zu וּשְׂעָרָה (v. 4) vgl. zu 6 2. נֶגַע (v. 4) bezeichnet kurzweg die mit dem Mal behaftete Person (ebenso נֶתֶק v. 33). St. בְּעֵינָיו (v. 5), was heissen müsste: nach seiner (des Priesters) Meinung l. nach v. 55 Num 11 7: בְּעֵינוֹ *in seinem Aussehen,* mit Beziehung des Suff. auf הַנֶּגַע, das masc. ist; daher auch כֵּהָה (v. 6) nicht Verbaladj. (Ges.-Buhl wie v. 39) sondern Perf. Pi. (Siegfried Stade): *er ist erloschen*, im Bilde von בַּהֶרֶת bleibend. פָּשָׂה = فَشَا um sich greifen blos Cap. 13 f. Zum Kleiderwaschen s. zu 11 25. אַחֲרֵי הֵרָאֹתוֹ (v. 7) sc. das erste Mal v. 5.

b) **13 9–17 der zweite Fall: der unmittelbar auftretende Aussatz.** 9 Nach LXX Sam. Pesch. l. וְנֶגַע; zu תִּהְיֶה auf צָרַעַת statt וְנֶגַע bezogen s. Ges.-Kautzsch[26] § 146 a. Das Kriterium ist hier 10 מִחְיַת בָּשָׂר חַי בַּשְׂאֵת (zum Fehlen des Dagesh in בַּשְׂאֵת s. Ges.-Kautzsch[26] § 20 m), d. h. *dass wildes Fleisch* (vgl. I Sam 2 15) *an der Grindstelle wuchert* (מִחְיָה √חָיָה nicht מָחָה). Das ist 11 Zeichen eines „alten“ Übels, wo es nicht erst der Absonderungsprobe bedarf. Umgekehrt entscheidet 12 f. das weissgewordene Fleisch: das ist auf die weissen Schuppen zu deuten, die abfallen und damit das Ende der Krankheit bekunden. Diese ist hier leucoderma nicht elephantiasis. הַנֶּגַע (v. 12) wieder: der Aussätzige. לְכָל־מַרְאֵה וגו׳, alles Sehen anlangend (vgl. zu 5 3) d. h. *so weit des Priesters Augen zu sehen vermögen.*

c) **13 18–23 der dritte Fall: Aussatz infolge von שְׁחִין.** 18 בוֹ־בְעוֹרוֹ ist mehr aram. als hebräische Konstruktion, daher Driver (s. z. St.) wohl mit Recht in בוֹ eine verschriebene Anticipation des Folgenden sieht (vgl. v. 24). Zu שְׁחִין vgl. II Reg 20 7. Delitzsch (ZWL 1880 5) zieht wieder (vgl. zu v. 2) ägypt. *seχen*, auf dem Papyrus Ebers Bezeichnung einer Hautkrankheit, heran (vgl. שְׁחִין מִצְרַיִם Dtn 28 27); doch ist die Etymologie von semitischer Wurzel שחן (so im Arab. Aram. Syr. = heiss [daher entzündet] sein, vgl. assyr. *šuḫnu* Hitze) nicht anzufechten. Zu 20 f. vgl. v. 3 f. 23 תַּחְתֶּיהָ *an Ort und Stelle* wie z. B. Jdc 7 21. צָרֶבֶת (√צָרַב, assyr. *ṣarâbu* brennen, Hes 21 3), Narbe, eig. Verbrennung bleibt noch im Bilde (vgl. zu כֵּהָה v. 6).

d) **13 24–28 der vierte Fall: Aussatz an einer Brandstelle** (מִכְוַת־אֵשׁ). Das Verfahren deckt sich mit dem im Vorigen beschriebenen. **24** מִחְיַת הַמִּכְוָה bezeichnet das an der Brandstelle wuchernde Fleisch, das sich als weissrötlicher oder weisser Fleck darstellt.

e) **13 29–37 der fünfte Fall: der Aussatz an Haupt- und Barthaar,** נֶתֶק (√נָתַק, reissen). Man vergleicht zur Etymologie scabies von scabere, Krätze von kratzen u. a. Kriterien sind **30** die Hauteinsenkung (vgl. v. 3) und das dünne goldglänzende Haar (zu צָהֹב vgl. מֻצְהָב Esr 8 27). Das Normale ist nämlich **31** das schwarze. Zu נֶגַע הַנֶּתֶק, v. 33 blos נֶתֶק, als Bezeichnung der betroffenen Person s. zu v. 4. Neu ist **33** die Vorschrift des Haarscherens. וְהִתְגַּלָּח hat grosses ג, weil nach Ḳiddush. 30b dieser Vers der mittelste der Thora ist. **37** St. בְּעֵינָיו l. בְּעֵינוֹ wie v. 5.

f) **13 38f. der sechste Fall: der gutartige,** בֹּהַק **genannte Ausschlag.** Heute noch kennen die Araber den بَهَقٌ. בהק heisst im Neuhebr. und Aram. glänzen; die Grundbedeutung ist also בַּהֶרֶת ähnlich; in LXX und bei Celsus = ἀλφός, das mit albus verwandt sein dürfte. In der That sind seine Symptome blasse („erloschene“) weisse Flecken. Zu יִהְיֶה vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 145 o.

g) **13 40–44 der siebente Fall: Aussatz bei Glatzköpfigen.** Unterschieden wird zwischen Hinterglatze (קָרַחַת) und Vorderglatze (גַּבַּחַת), die *von der Seite seines Gesichtes her* (v. 41) kommt. Der erste Fall ist der häufigere, daher auch jede nähere Bestimmung fehlt. נִמְרַט kahl werden blos hier. קֵרֵחַ und גִּבֵּחַ (ḳittel-Bildungen zur Bezeichnung körperlicher Defekte) sind an sich nicht unrein; unrein macht sie erst der ausbrechende Aussatz, dessen Symptome **42**f. wie v. 19 angegeben werden.

h) **13 45f. Tracht und Verhaltungsweise des Aussätzigen.** Seine Tracht ist die des Trauernden. **45**f. Zum Zerreissen der Kleider und Fliegenlassen der Haare vgl. zu 10 6. Wie das Verhüllen des Bartes seinem Ursprung nach zu erklären sei, ist zweifelhaft; neuerdings hat Grüneisen (d. Ahnenkultus u. die Urreligion Isr. 101) vielleicht mit Recht die Vermutung ausgesprochen, es sei gleichbedeutend mit dem Verhüllen von Mund und Nase, um mit dem Atem keinen fremden Geist aufzunehmen. Die Wirkung des טָמֵא-Rufens, erhellt deutlich aus Thr 4 15; im Mittelalter that die sogen. Lazarusklapper der Leprosen denselben Dienst. **46** Zum stat. constr. vor dem Relativsatz vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 130c, zu מִחוּץ לַמַּחֲנֶה II Reg 7 3. Man sieht die Unfähigkeit der antiken Religion, dem Kranken einen Trost und thatkräftige Hülfe zu gewähren; diese Kraft liegt erst im Christentum.

2) **13 47–59 Aussatz an Stoffen und Leder.** Was sachlich darunter zu verstehen sei, ist nicht sicher und auch blos von antiquarischem Interesse. Am Besten denkt man mit Sommer (bibl. Abhdlgn 223ff.) an Stockflecken. Unterschieden werden **47** farbige Kleider von Wolle und Linnen, ferner **48** שְׁתִי und עֵרֶב, meist nach LXX und talmud. Sprachgebrauch als Aufzug und Einschlag des Gewebes erklärt (vgl. noch Moore Americ. Orient. Soc. Proc. 1889, CLXXVIII), seit Knobel aber auch, dem durch den Zusammenhang geforderten Sinn gemässer, als gewobenes und gewirktes und im Gegensatz zu v. 47 noch nicht zu Kleidern verarbeitetes Zeug (vgl. aram. שְׁתָא weben, hebr.

עָרַב knüpfen, binden); ferner endlich Leder und alles, was aus Leder gefertigt wird (vgl. dazu NOWACK Archäol. I 242). **49** Zum Hoph. הָרְאָה mit Obj. vgl. zu 10 18. **50ff.** Die dem Priester vorgeschriebene Behandlung entspricht in bemerkenswerter Pedanterie ganz genau derjenigen beim menschlichen Aussatz v. 3ff.; nur dass bei einem „bösartigen" Aussatz (מַמְאֶרֶת, arab. مَأَرَ vom Aufbrechen einer Wunde, Hiph. noch 14 44 Hes 28 24) mit dem damit behafteten Ding viel radikaler verfahren wird. Im andern Fall **53f.** ist nur die der Absperrung voraufgehende Waschung neu. **55** Zu הֻכַּבֵּס vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 54 h. Bei der letzten Besichtigung ergeben sich folgende Möglichkeiten: a) die Flecken sind unverändert aber haben sich nicht ausgedehnt. Es ist eben nun einmal *eine Einzehrung* (פְּחֶתֶת ἅπ. λεγ. von פַּחַת Grube, vgl. arab. فحص graben) *auf der Hinter- oder der Vorderseite* (beachte die anthropomorphen Ausdrücke und s. die allg. Bem.): nur die schadhafte Stelle wird herausgebrannt; b) **56** die Flecken sind verblasst (aber noch vorhanden): die schadhafte Stelle wird herausgerissen; c) **57** sie haben sich ausgedehnt; *das ist der frisch ausbrechende Schaden* (פֹּרַחַת): das ganze Stück ist zu verbrennen; d) **58** die Flecken sind ganz verschwunden: der Stoff ist blos nochmals zu waschen. **59** טַהֲרוֹ und טַמְּאוֹ wieder deklarative Pi.

3) **14 1–20 die Reinigung für den Aussätzigen.** Zu **1—3** s. die allg. Bem. oben. **4** וְלָקַח scil. הַלֹּקֵחַ, nicht der Priester; LXX Sam. Pesch. lasen den Plur., ebenso וְשָׁחַט v. 5. Unter צִפֳּרִים (zur Form s. STADE Gr. § 328) verstehen Rabb. und Vulg. Sperlinge; das könnte 'צ wohl sein, ist es aber hier wegen des ausdrücklich hinzugefügten טְהוֹרוֹת nicht. Der Karmesin (שְׁנִי תוֹלַעַת neben תּוֹלַעַת שָׁנִי Ex 25 4) war vermutlich ein Faden, Band oder Stück Zeug dieser Farbe, womit man das Cedernholz und den Ysop umwickelte (DILLMANN). Zu diesem s. zu Ex 12 22. **5** „Lebendes" Wasser ist fliessendes (z. B. Gen 26 19) bezw. von einer Quelle genommenes; es befindet sich nämlich im irdenen Gefäss, so dass das dareintropfende Blut des geschlachteten Vogels sich mit ihm vermischt (vgl. v. 50ff.). **6** וְאֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה tritt verdeutlichend hinter אֹתָם, das den Vogel eigentlich schon miteinschliesst. **7** Zum 7maligen Sprengen vgl. zu 4 6.

Der Sinn der Ceremonie ist im Einzelnen nicht durchweg deutlich. Dass es freilich zur Reinigung des Blutes bedarf und zwar eines reinen Tieres, ist wohl verständlich. Ferner ist das Quellwasser das gewöhnliche kathartische Mittel (vgl. v. 52 Num 8 7), und kathartische Wirkung kommt auch dem Ysop zu (Ex 12 22 Num 19 6 18 Ps 51 9). Beim Cedernholz weist man darauf hin, dass es von besonderer Haltbarkeit sei und daher nach Meinung der Alten z. B. das Cedernöl Dauerhaftigkeit verleihe; soll es hier auf feste Gesundheit gehen (DILLMANN)? Ebenso lasse ich dahingestellt, ob der Karmesin wegen seiner dem Blut verwandten Farbe Verwendung findet und daher auf Leben deute. Wer kann sagen, was für abergläubische Vorstellungen sich an diese verschiedenen Ingredienzien geknüpft und zu ihrer Zusammenstellung geführt haben? Wenn sie ebenso Num 19 6 beim Reinigungswasser für die, die sich durch einen Toten verunreinigt haben, vorkommen, so ist darum noch nicht gesagt, dass der Ritus die Rückkehr des Aussätzigen als eines lebendig Toten zum Leben darstellen soll. Das Fliegenlassen des Vogels stellt man innerhalb des AT am Besten zusammen mit dem Laufenlassen des Bockes (16 21f. s. z. St.), der die Unreinheit gleichsam mit sich fortnimmt. So lässt nach arab. Brauch eine Frau vor ihrer Wiederverheiratung einen Vogel mit der Unreinigkeit ihrer Witwenschaft fortfliegen

(Wellh. Arab. Heident.[2] 171). Auf eine assyr. Parallele macht Smith Rel. d. Sem. 324 Anm. 728 aufmerksam. Entsprechendes kommt auch ausserhalb des semit. Gebietes vor: Wer z. B. im Böhmerwald das Fieber hat, geht vor Sonnenaufgang in den Wald, nimmt ein Schnepfenjunges und behält es bei sich; nach 3 Tagen lässt er es los; alsogleich verliert er das Fieber (Grohmann Aberglauben aus Böhmen No. 1173). Ebenso lassen die Inder einen blauen Häher fliegen, wenn sie die Schwindsucht vertreiben wollen (Kuhns Ztschr. f. vgl. Sprachforschg. XIII 70). Weitere Parallelen bei Andree l. c. 30.

8 Das Haarabschneiden hat hier nichts zu thun mit dem in Trauerfällen üblichen. Schon die Stellung zwischen Kleiderwaschen und Baden zeigt, dass es sich lediglich um eine Reinigungsceremonie handelt: am Haar haftet besonders leicht die Verunreinigung. Die Wiederaufnahme erfolgt stufenweise, erst ins Lager, dann ins Zelt. „Der Grund der 7tägigen Ausschliessung von diesem lag wohl im Bestreben, den Aussätzigen vor Verunreinigung durch Beischlaf zu bewahren, wodurch die Vorbereitung auf das zweite Stadium hätte unterbrochen werden können" (Nowack Arch. II 291 Anm. 2). **9** Auch das Haarscheren wiederholt sich am 7. Tage; die ägypt. Priester schoren sich sogar alle drei Tage. **10** ff. folgen die Opfer des 8. Tages. Als Material erscheinen: 2 männliche Lämmer zu Schuld- (v. 12–14) und Brandopfer (v. 19 f.), ein weibliches zum Sündopfer (v. 19), 3/10 Epha (= 10,93 l.) mit Öl angemachtes Feinmehl zur Mincha als Begleitopfer der Olah (v. 20). Nach Num 15 4 beträgt das Vorgeschriebene blos 1/10; aber v. 19 (s. z. St.) wird uns noch eine weitere Abweichung von Num 15 zeigen. Endlich kommt hinzu ein Log (das Mass blos in diesem Cap. = 0,506 l, nach den Rabbinen = 6 Hühnereier) Öl zum Weihungsritus (v. 15–18). Zu בַּת־שְׁנָתָהּ vgl. zu 12 6. **12–14** das Schuldopfer.

Was begründet bei einem Aussätzigen die Notwendigkeit eines Schuldopfers? (Vgl. die allg. Bem. zu 5 24). Ist's der Glaube, dass seine Krankheit Beweis einer dunkeln auf ihm lastenden Schuld sei (Dillmann)? oder hat er einen Ersatz für das zu leisten, was er Jahwe bezw. seiner Kultgemeinde während der Zeit seiner Ausschliessung an kultischen Leistungen schuldig geblieben ist (Knobel u. A.)? Gegen letztere Auffassung wird mit Recht eingewendet, dass dann Andere mit längerer Unreinheit Behaftete ebenfalls zu einem Schuldopfer verpflichtet gewesen wären, was doch nicht der Fall war (vgl. zu Cap. 15). Für erstere spricht in der ganzen Aussatzthora sonst kein Wort. Der Gedanke eines Ersatzes, der sonst das Charakteristische des Schuldopfers ausmacht, tritt im Ritus überhaupt vollständig zurück hinter Ceremonien, die auf die Stiftung einer (erneuten) communio zwischen Gott und Mensch abzielen (beachte namentlich die eigentümliche Combination des Opfertieres mit dem Öl v. 12 und die Verwendung dieses letztern v. 15 ff.). Das scheint darauf zu deuten, dass der Begriff אָשָׁם hier überhaupt nur in uneigentlichem Sinne gebraucht ist, wohl weil der Verf. das sonderbare Opferritual unter keinem bessern unterzubringen wusste; das mag nur ein Zeichen sein, dass grade dieser Ritus nicht frei von ihm erfunden sondern aus älterer Zeit überkommen ist (vgl. Nowack Arch. II 292 f.). Eine Abweichung vom regulären Schuldopfer liegt auch darin, dass hier nicht ein Widder als Opfertier erscheint.

12 Sehr auffallend ist die תְּנוּפָה des Öles, das doch nachträglich nicht dem Priester zufällt (s. dagg. zu 7 30). **13** überarbeitet (Bäntsch)? Nach Sam. LXX l. וְשָׁחֲטוּ. Vgl. zu 4 24 2 3. Zu **14** vgl. zu 8 22–32. **15** Die unschöne Wiederholung von הַכֹּהֵן zeigt, wohin der Mangel eines unmissverständlichen Ausdruckes des possessiven Verhältnisses im Hebr. führte. הַשְּׂמָאלִית, weil die rechte Hand zum Sprengen freibleiben musste. **16** f. מִן־הַשֶּׁמֶן, s. zu 4 17. Der Gedanke der zwischen Gott und Mensch neuherzustellenden com-

munio kann nicht leicht besser zum Ausdruck gebracht werden als durch die hier beschriebene Ceremonie (vgl. Ex 24 6 8). **18** Zu נוֹתַר בְּ s. zu 5 9. **19**f. folgen die übrigen Opfer. Eines Sündopfers bedarf es wie 12 6 (vgl. den Schluss der allg. Bem. zu jenem Cap.). Das dazu vorgeschriebene Opfertier (vgl. zu v. 10ff.) ist 4 32 vorgesehen, nicht aber Num 15 27; nach unserer Bem. zu 4 13–21 wird man daraus zu schliessen berechtigt sein, dass das vorliegende Stück zeitlich hinter Num 15 fällt.

4) **14 21–32 eine Modifikation für Unbemittelte.**

Die Ermässigung betrifft Brand- und Sündopfer, sofern statt des männlichen Lammes für jenes und des weiblichen für dieses, wie 1 14–17 5 7–10 12 8 (s. zu den Stellen) zwei Turteltauben oder junge Tauben zugelassen sind; das Speisopfer wird von $^3/_{10}$ auf $^1/_{10}$ reduziert; dagegen erleidet das Schuldopfer keine Veränderung.

26 Zu יַצֹּק vgl. zu 8 12. **31** Die in LXX Pesch. fehlenden Worte אֵת אֲשֶׁר־תַּשִּׂיג יָדוֹ sind als Dublette zu den Schlussworten von v. 30 zu streichen.

5) **14 33–53 Aussatz an Häusern.**

Fraglich ist, was man darunter zu verstehen hat. Man hat Salpeterfrass vermutet; aber dazu passen nicht die v. 37 erwähnten grünlichen oder rötlichen Vertiefungen. Sommer (bibl. Abhdlgn. 220) hat dagegen hingewiesen auf gewisse „pflanzliche Bildungen, flechtenartige Strukturen, wie sich deren auf verwitternden Steinen und stockigen Mauern erzeugen, die Oberfläche an ihrer Stelle zerstören und um ein weniges austiefen." Wie eine überraschende Bestätigung dieser Vermutung klingt es, wenn ein Genus dieser Lichenen den Namen Lepraria trägt. Dass diese Flechtengebilde den Häusern nicht eigentlich grossen Schaden zufügen, ist selbstverständlich kein Grund gegen diese Annahme (vgl. noch Nowack Arch. II 286f. Anm.).

33 Zur Überschrift s. zu 11 1. Zu **34** vgl. 19 23 u. ö.; zu בַּיִת ein Haus, trotz determin. stat. absol. s. Ges.-Kautzsch[26] § 127e; **36** zu אַחַר (Milʿēl) § 101a. פִּנָּה h. l. nicht sowohl „aufräumen" (z. B. Gen 24 31) als „ausräumen". **37** שְׁקַעֲרוּרֹת, √קער (arab. قَعُرَ tief sein), ein Beispiel der im Biblischhebr. seltenen Schaphelbildungen (noch שַׁלְהֶבֶת und שַׁבְּלוּל (?)), ἅπ. λεγ.: Vertiefungen, dasselbe Symptom wie beim menschlichen Aussatz. Auch die Gleichheit des Verfahrens **38**ff. wie 13 50ff. verrät aufs Neue die pedantische Konsequenz des Gesetzgebers. **41** Es empfiehlt sich unbedingt (vgl. Driver z. St.) nach יְקַצַּע v. a auch in b הִקְצִיעוּ (so Pesch. Targ. Vulg.) zu lesen. Ebenso ist z. B. Am 8 8 in נִשְׁקְה st. נִשְׁקְעָה ein ע ausgefallen. Zur Bedeutung von קָצַע abkratzen vgl. מַקְצֻעוֹת Jes 44 13 [von Ges.-Buhl fälschlich zu קָצַע II gestellt] und arab. قُضَاعَةٌ „partes deiectae et dispersae ex inferiore muri parte" (vgl. R. Smith Journ. of Philol. XVI 71f.). **42**[b] L. mit Sam. LXX Pesch.: יִקְחוּ וְטָחוּ. **43** Zu אַחַר als Konjunktion (חִלֵּץ Perf.) vgl. Jer 41 16 Hi 42 7; ebenso steht אַחֲרֵי: Lev 25 48 I Sam 5 9 ohne אֲשֶׁר. St. הִקְצוֹת, das schon durch die auffällige Punktation verdächtigt wird (vgl. Driver z. St.), l. entsprechend v. 41: הַקְצִיעַ (R. Smith l. c.) **44** Zu מַמְאֶרֶת s. zu 13 51. **45** L. nach Sam. LXX Pesch. entsprechend v. 42 Plurale. **46** greift auf v. 38 zurück. הִסְגִּיר ist nicht als anomal punktierter Infin. sondern als Perf. und der Satz als Relativsatz zu nehmen, vor dem wie 13 46 (s. z. St., bezw. ohne אֲשֶׁר wie hier I Sam 25 15 Ps 90 15) der stat. constr. steht. **47** Die perfektische Übersetzung in Kautzsch ist missverständlich. Der enge Zusammenhang mit dem vorigen Vers sowie ein Blick auf v. 36 lehrt, dass es sich blos um die יְמֵי הִסְגִּיר אֹתוֹ handelt. Zum Reinigungsritus **49—53** s. zu v. 4–7.

6) **14 54–57 Unterschriften.** Es sondern sich ab: a) eine kürzere v. 57[b], wohl die ursprüngliche (s. die allg. Bem. zu Cap. 13 f.); b) v. 56, drei termini aus 13 2, die, weil nicht mit v. 54 verbunden, von späterer Hand nachgetragen scheinen; c) v. 54 f. 57[a] vom Red., der die verschiedenen Aussatzvorschriften in ihre jetzige Reihenfolge gebracht hat. **57** Am Tage des Unreinen und am T. des Reinen = *wenn etwas unrein oder rein zu erklären ist.*

IV. Unreinheit der Ausflüsse aus den Geschlechtsorganen
Cap. 15.

Das Cap. scheint aus einem Guss (doch s. zu v. 33). Inwiefern diese Ausflüsse verunreinigend sind, ist aus der allg. Bem. zu Cap. 12 ersichtlich, die zu diesem Cap. zu vergleichen ist. Aus denselben Vorstellungen heraus verstehen sich Stellen wie Ex 19 15 I Sam 21 5. Wer am Jahwekult einen Anteil haben will, hat sich des geschlechtlichen Verkehrs zu enthalten; ebenso wer Krieg führt (II Sam 11 11); denn die Kriege sind Jahwes und als solche heilig (vgl. קַדֵּשׁ מִלְחָמָה Jer 6 4 u. a.). Man kann aus dem NT noch I Kor 7 5 Apk 14 4 heranziehen. Dementsprechend ist die kultische Prostitution auf dem Boden des Jahwismus ein fremder Parasit geblieben. Wie der coitus nach babylonischer, arabischer wie auch griechischer Vorstellung verunreinigt, zeigt Herodot I 198; zur römischen vgl. Tibulls (II 1 11 f.): „Vos quoque abesse procul iubeo, discedat ab aris, cui tulit hesterna gaudia nocte Venus." Weiteres Material z. T. Inder und Ägypter betreffend bei Dillmann zu v. 16 18 24.

1) **15 1–18 Geschlechtliche Ausflüsse des Mannes.**

a) **15 1–15 der chronische.**

Sicher handelt es sich dabei nicht um Hämorrhoiden, wahrscheinlich auch nicht um syphilitischen Eiterfluss; dagegen schwankt man, ob der Samenfluss (gonorrhoea, fluxus seminis), das tropfenweise Abfliessen des Samens infolge von Schwächung der Organe (LXX Vulg. Rabbinen), oder blos der Schleimfluss aus der Harnröhre, der durch eine katarrhalische Affektion derselben hervorgerufen wird (blenorrhoea urethrae), gemeint sei. Für Letzteres entscheidet sich z. B. Dillmann, da im ganzen Gesetz זֶרַע nicht erwähnt werde und beim Samenfluss von einer zeitweiligen Stockung des Flusses (v. 3) als Krankheitssymptom nicht die Rede sein könne (vgl. Nowack Arch. II 282 f. Anm. 4).

Zu **1** s. zu 11 1. **2** Zu בָּשָׂר s. zu 6 3. **3** Sowohl רוּר (vgl. רִיר Speichel I Sam 21 14 Hi 6 6, رَالَ geifern) fliessen lassen als הֶחְתִּים, vor etwas verschliessen, zurückhalten, blos hier. Vielleicht repräsentieren LXX Sam. mit ihrer Erweiterung die ursprüngliche Form des Verses. **4** ff. Natürlich ist, wenn das, was mit dem Betreffenden in Kontakt kommt, nicht nur selber unrein sondern für Andere verunreinigend wird, nicht an eigentliche Ansteckungsgefahr in unserm Sinne zu denken. Aber Unreinheit wirkt, wie übrigens auch Heiligkeit (vgl. Hes 44 19), nach levitischer Auffassung selber wie ein Kontagium (s. zu 6 21). כָּל־הַמִּשְׁכָּב: nach כָּל in der Bedeutung *jeder* hat ein Nomen Sing. den Artikel, wenn es kollektivisch steht (vgl. כָּל־הָאָדָם Gen 7 21, כָּל־הַחַיָּה 7 14 etc.) **7** בְּשַׂר, anders als v. 2: Leib (wie v. 13). **8** יָרֹק von רָקַק Nebenform zu יָרַק, blos hier; z. Sache s. zu Dtn 25 9. **9** מֶרְכָּב scheint hier spec. den Wagen- oder Reitsitz zu bezeichnen wie Cnt 3 10. **11** ist die einzige Stelle im AT, wo vom Händewaschen zum Zweck der Reinigung (s. dagg. zu Dtn 21 6) die Rede ist (vgl. Mt 15 2). Zu **12** vgl. 6 21. **13** Vom körperlichen Reinwerden ist wohl zu unterscheiden das kultische, das erst 7 Tage später eintritt (vgl. v. 28). Zum lebenden Wasser s. zu 14 5. **14 f.**

Was 14 22 Ermässigung des Regulären war, ist hier das Normale, weil das leichtere und kürzere Übel den Patienten entsprechend weniger tief in den Zustand der Unreinheit und damit der חַטָּאת hineinführt.

b) **15 16–18 der einzelne Samenerguss.** Es handelt sich sowohl um zufälligen, um das, was Dtn 23 11 קְרֵה־לָיְלָה heisst, als (v. 18) um den durch concubitus hervorgerufenen, so sehr einzelne Exegeten das bestritten haben (vgl. aber Nowack Arch. II 281 Anm. 2). **16** Zu שִׁכְבַת־זֶרַע Samenerguss vergleicht man Hiph. von שָׁכַב Hi 38 37 ausschütten, entsprechend arab. سَكَبَ. Ges.-Buhl, Siegfried-Stade u. A. ziehen dahin auch Ex 16 13 f. (dagg. Holzinger z. St.). Neben שִׁכְבָה findet sich in gleichem Sinne שְׁכֹבֶת 18 20 23 20 15 Num 5 20. **18** Für unsere obige Auffassung dieses Verses entscheidet Num 5 13. St. אֹתָהּ punktiert man nach Analogie von שָׁכַב עִם und שׁ׳ אֵצֶל wahrscheinlich richtiger אִתָּהּ (s. zu Hes 23 8 und vgl. Driver zu II Sam 13 14, Geiger Urschrift 407 f., Cornill ZATW 1891 3).

2) **15 19–30 Geschlechtliche Ausflüsse des Weibes.**

a) **15 19–24 die Menstruation.** **19** Zu בָּשָׂר s. zu v. 2. Die Ansetzung der Dauer der levitischen Unreinheit auf 7 Tage geschieht, entsprechend v. 13, ganz unabhängig von der Dauer der eigentlichen Menstruation. הַנֹּגֵעַ nicht in geschlechtlichem Sinn wie z. B. Gen 20 6 Prv 6 29; denn es bedarf nicht erst der Menstruation, um die geschlechtliche Berührung zur verunreinigenden zu machen (v. 18), und vor Allem folgt die betr. specielle Vorschrift v. 24. Zu **20—22** s. zu v. 4 ff. **23** בּוֹ geht auf das neutrische הוּא (so viel wie כָּל־כְּלִי v. 22): *und ist etwas auf dem Lager, ... wenn er es berührt* (נֹגֵעַ 6 mal zweimaligem נָּעַת gegenüber), *so wird er unrein.* Bleibt dem Betr. Baden und Kleiderwaschen erlassen, weil die Berührung eine blos mittelbare ist? Ich halte dieses argumentum ex silentio für unrichtig. Dass **24** sich nicht auf den Beischlaf beziehe sondern auf „ein Liegen auf demselben Lager" (Dillmann), oder dass es sich um ein den Zustand der Frau nicht kennendes Beiwohnen im Gegensatz zum wissentlichen handle (Strack) oder dass die Verunreinigung durch die während des Beischlafes unerwartet eingetretene Menstruation zu verstehen sei (Nowack Arch. II 281 Anm. 2), ist alles in den Text eingetragen, um dem Widerspruch zu 20 18 18 19 zu entgehen. Der ist aber einfach hinzunehmen (vgl. Wellh. Comp.³ 156) und spricht eben nur für Quellenverschiedenheit. Zu אֹתָהּ s. zu v. 18. Wegen וְטָמֵא st. יִטְמָא (vgl. v. 23) dürfte es richtiger sein, den Nachsatz mit וּתְהִי beginnen zu lassen.

b) **15 25–30 der chronische Blutfluss.** Es handelt sich um eine Krankheit, die **25** ausserhalb der Menstruationszeit auftritt oder über sie hinaus (עַל־נ׳) dauert. Erwähnt wird sie Mt 9 20 Lk 8 43. כִּימֵי נִדָּתָהּ (vgl. zu 12 2) nicht: so lange wie die Tage ihrer Menstruation, sondern *wie in den Tagen ihrer M.,* d. h. die Unreinheit ist gleicher Art, was **26** f. ausführen. Zu **28—30** s. zu v. 13–15. Zu וְהֵבִיאָה vgl. Ges.-Kautzsch²⁶ § 53 r.

3) **15 31–33 Abschluss und Unterschrift.** **31** וְהִזַּרְתֶּם sc. Mose und Aaron (v. 1). Die Ableitung der Form von נָזַר (vgl. 22 2): ihr sollt absondern, wird noch von Driver verteidigt. Gegen die beliebte auf LXX Sam. Vulg. sich stützende Korrektur in הִזְהַרְתֶּם *ihr sollt verwarnen* (Dillmann, Kautzsch;

— Strack vermutet Synkope des ה) wendet er ein, die Unreinheit, auf die hier angespielt werde, sei meist derart gewesen, dass sie sich nicht habe vermeiden sondern blos auf ceremoniellem Wege entfernen oder neutralisieren lassen. Indessen lagen wenigstens die vielfach verunreinigenden Berührungen doch grösstenteils in der Macht des Einzelnen. Übrigens hängt זָהַר vielleicht mit √זור sich abwenden etymologisch zusammen (Bevan Comment. on Daniel 202 Anm. 1, vgl. Schulthess homonyme Wurzeln im Syr. 22), in welchem Falle der Bedeutungsunterschied von נָזַר sich wesentlich verringern würde. Der ganze Satz nähert sich, zumal bei der Lesart הִזְהַרְתֶּם, auffällig Hes, so vor Allem die Rücksichtnahme auf Jahwes Wohnung in Israels Mitte, die es vor Verunreinigung zu behüten gilt (s. 26 11 Hes 43 9 und vgl. Smend Rel.-Gesch.[2] 316 330). **32**[a] weist auf v. 2–15; v. 32[b] auf v. 16–18; **33**[aα] auf v. 19–24 zurück. Konsequenter Weise müsste es mit Bezug auf v. 25–30 וְהַזָּבָה אֶת־זוֹבָהּ weiter heissen, während noch einmal auf den Fluss des Mannes und in v. 33[b] spec. auf v. 24 Bezug genommen wird. Inwiefern sich darin ein redaktioneller Eingriff kundthut, wage ich nicht zu entscheiden.

D. Das Gesetz vom grossen Versöhnungstag

Cap. 16.

Cap. 16 ist für sich zu nehmen; denn mit Cap. 11—15 hat es nichts zu thun, da es unmittelbar an Cap. 10 1 f. anknüpft, und erst recht besteht keine Verbindung nach vorn, da mit Cap. 17 das Heiligkeitsgesetz beginnt.

Zur Analyse. Dass das Cap. nicht einheitlich sei, hat erstmalig Oort (Th. T. X 155—160) nachzuweisen gesucht. Als ursprünglich nahm er an: v. 1–4 11[b]–14 16 (grösstenteils) 18[a] 19 23 24[a] 25[a] 29[a], ein aus Anlass der Geschichte 10 1 ff. gegebenes Gesetz über Reinigung des Heiligtums, das durch ein anderes die übrigen Verse umfassendes über Entsündigung des Volkes erweitert worden sei. Mit Recht hat Kuenen (Hist.-krit. Einl. § 6 Anm. 23) dagegen eingewandt, dass die Reinigung des Heiligtums und des Volkes sicher zusammengehören (vgl. Hes 45 18–20), wie denn auch im Einzelnen Oorts Teilung in zwei Gesetze misslungen sei. Aber es bedeutete keine Förderung des Problems, wenn Kuenen zur Annahme der Einheit und Ursprünglichkeit von Lev 16 zurückkehrte. Dagegen unterschied Stade (Gesch. Isr. II 258 Anm. 1) einen ursprünglichen Kern v. 3–10, eine kurze Darstellung der von Aaron zu vollziehenden Sühngebräuche, von einer sie erläuternden Ausführung v. 11–28, die den ursprünglichen Sinn von v. 3–10 umbiege. Das Bedürfnis einer Scheidung innerhalb des Cap. lag in der Luft. Ehe Stades Geschichte erschien, aber nachdem sie geschrieben war (ZATW 1889 89 Anm. 1), trat Benzinger mit seiner Untersuchung hervor, die für die Analyse von Lev 16 grundlegend geworden ist (l. c. 65—89).

Der Anstoss, der zu einer Scheidung führen musste, liegt schon in Formalem: v. 11 nimmt v. 6 in einer Weise wieder auf, dass sich alles Dazwischenliegende als blose Unterbrechung eines ursprünglichen Zusammenhanges giebt; ebenso eng schliesst sich v. 26 an v. 22 an, und v. 25 steht zum Mindesten an verdächtiger Stelle. Ausserordentlich auffällig ist, dass die Datierung erst v. 29 erfolgt, dazu in einer Weise, die zu v. 2 nicht zu passen scheint, wo אַל בְּכָל־עֵת vielleicht einen Gegensatz erwarten lässt. Ferner kann sich v. 34[b] nicht wohl auf etwas beziehen, das sich Jahr für Jahr (vgl. אַחַת בַּשָּׁנָה v. 34[a]) wiederholen soll. Dazu kommen rein inhaltliche Gründe, wie sie von Benzinger gut dargelegt werden.

Die Anknüpfung an die Nadabs- und Abihugeschichte, die, wie er p. 73f. zeigt, ursprünglich sein muss, (vgl. zu v. 2 12) lässt erwarten, und v. 2f. sagen es auch ausdrücklich, dass der Verf. ein Gebot geben will über die Vorsichtsmassregeln, die der Hohepriester zu befolgen hat, wenn er das Allerheiligste ungestraft betreten will. „Und daran hängt er dann ohne Weiteres eine Menge von Ceremonien, die der HP. im Allerheiligsten vollziehen soll, bringt darunter hinein auch die Verordnung über einen Bock für Asasel, und wenn der erstaunte Leser Vers für Vers dringender fragt: was soll denn das Alles hier — so kommt ganz am Schluss die Antwort: eigentlich hat das Alles mit Nadab und Abihu nichts zu thun, soll auch nicht, wie es am Anfang aussieht, die Moral aus dieser Geschichte bilden, sondern etwas ganz Anderes, nämlich ein Gesetz über einen Versöhnungstag, den ihr künftig jährlich zu feiern habt“ (p. 72). Weiter fällt ins Gewicht der Widerspruch zwischen v. 6 und 11 einerseits, v. 14ff. andererseits. Nach diesen „ist Aarons wie des Volkes Reinigung eine Wirkung und Folge des Hineingehens, des Hineinbringens des Opferblutes ins AH., dagegen in v. 6 11 ist es Bedingung für dieses Eintreten“ (68). Die Analyse führt Benzinger zum Schlusse, dass das Cap. aus zwei ganz verschiedenen Gesetzen bestehe, die ursprünglich nur das gemein haben, dass bei beiden ein Betreten des AH. durch den HP. vorkommt; das erste ist eine Verordnung über die Bedingungen, unter welchen Aaron das AH. ohne Gefahr betreten kann, gegeben aus Anlass der Geschichte 10 1ff.; das zweite ist die Einsetzung eines jährlichen Sühnefestes und seines Rituals (p. 74). Das erste umfasst v. 1–4 6 (resp. 11^{a}) 12–13 34^{b}. Es gehört P^2 an: dafür spricht die Anknüpfung an Cap. 10, das Fehlen des Räucheraltars (vgl. dageg. Ex 30 10), v. 2 vgl. mit 9 4 6 10 2 Ex 25 22, sowie dass inhaltlich diese Verordnung ein Seitenstück zu Ex 28 35 bildet (dort die Bedingungen und Vorsichtsmassregeln für den Priester beim Eintritt ins Heilige, ebenfalls mit dem Schluss וְלֹא יָמוּת; p. 76f.). Das zweite Stück sei selber nicht einheitlich, vielmehr v. 29–34^{b} das ursprüngliche Gesetz über den Versöhnungstag bei P^2, während das Ritual dazu (v. 5 7–10 14–28), das ein komplicierteres Blutverfahren als das sonst in P übliche Sündopferritual kennt, von jüngerer Hand stammen soll. Endlich werden als Glossen ausgeschieden: in v. 4 32: בִּגְדֵי־קֹדֶשׁ הֵם resp. בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ; in v. 6 11: אֲשֶׁר לוֹ; v. 11^{b} 17^{b} 24$^{b\beta}$, vielleicht 32^{b}.

Von diesen Resultaten Benzingers, die Bäntsch fast unverändert übernimmt, weiche ich in folgendem ab: Ich nehme für sein erstes Gesetz auch v. 23f. in Anspruch; denn v. 23 24^{a} ist von v. 4 nicht zu trennen, und v. 24$^{b\alpha}$ giebt die erwünschte Auskunft, dass אַיִל לְעֹלָה v. 3 nicht umsonst genannt ist. v. 24^{b} wäre dann ursprünglich wohl nur vom hohepriesterlichen Brandopfer die Rede gewesen, während das des Volkes bei der Überarbeitung ergänzt worden wäre (beachte auch כִּפֶּר בְּעַד wie v. 6 11^{a} und s. zu v. 34). v. 25 halte ich für einfache Glosse. Schon הַחַטָּאת (פַּר הַחַטָּאת oder שְׂעִיר הַחַ'? v. 27) erweist sie als solche. Nachdem im Text vom Blut (v. 14ff.), von Fell, Fleisch und Mist (v. 27) die Rede war, lag es nahe, zunächst am Rande anzumerken, was mit dem Fett, das sonst doch auch und nicht zuletzt genannt zu werden pflegte, geschehen sei. Auf diese Weise gewinne ich den Vorteil, v. 26 direkt an v. 22 anschliessen zu können, und das dürfte nicht der geringste Grund für die Richtigkeit meiner Auffassung sein. — Ferner rechne ich v. 11^{b}, statt es als Glosse auszuscheiden, zur Ritualvorschrift; denn eine Angabe über die Schlachtung des Sündopferfarrens steht darin zu erwarten, da sie von der Schlachtung des Sündopferbockes ausdrücklich spricht. Zugleich begreift sich so, dass in v. 14 als unmittelbarer Fortsetzung von v. 11^{b} הַפָּר keine nähere Bestimmung hat. Ob nicht v. 9 und 15 für eine weitere Zerlegung des überlieferten Textes sprechen (Strack), wage ich nicht zu entscheiden (doch s. zu v. 15). Carpenters abweichende Analyse ist für mich schon darum unannehmbar, weil er die Anknüpfung an Cap. 10, in der ich mit Benzinger den Schlüssel zum Verständnis der Struktur unseres Cap.'s sehe, für sekundär hält. — Skeptisch stehe ich dem gegenüber, dass Benzinger v. 29–34^{a} zu Pg rechnen will. Für Pg wären doch die sonst nicht vorkommenden Ausdrücke in v. 33 מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ sowie עַם הַקָּהָל stark auffällig. Ferner scheint es mir ein richtiges Gefühl Drivers (Einl. 47, SBOT englisch), dass v. 33 ein spezielleres und systematischer durchgebildetes Ritual voraussetze als das durch Benzinger herausgeschälte ältere Gesetz. Wenn der Verf. v. 32 nur die Salbung Aarons kennt (vgl. zu 4 3–12), so beweist dies nur für sein relativ höheres Alter. Bei dieser Skepsis scheint mir

nun vollends entscheidend das Verhältnis von v. 29 zu Neh 8 13 ff. 9. Darnach hat man am 2./VII. Esras Gesetzbuch vorgelesen; am 10./VII. wäre das Versöhnungsfest zu feiern gewesen; man feiert aber erst am 24./VII. einen Busstag. Was folgt daraus? Der einfachste Schluss, was für Kompromisse man auch immer versucht hat, um ihm zu entgehen (Kuenen Hist.-krit. Einl. § 15 Anm. 32, Stade Gesch. Isr. II 182, König Einl. 243, Holzinger Einl. in d. Hexat. 450f. Anm. 1), ist doch immer, dass Esras Gesetzbuch Lev 16 29–34[a] nicht enthalten habe (Zunz ZDMG XXVII 682, Reuss Gesch. d. h. Schriften AT § 387, Carpenter I 156f.); die Annahme einer blosen Verlegung des Busstages vom 10./VII. auf den 24. (Benzinger l. c. 83 u. A.), ist m. E. doch ganz unzureichend, wie denn auch Verteidiger eines höhern Alters von Lev 16 (z. B. Dillmann) nicht daran denken, dass mit dem Busstag Neh 9 1 der Versöhnungstag gemeint sein sollte.

Damit ist schon über seine Entstehung das Urteil gesprochen. Er ist erst in nachexilischer Zeit aufgekommen. In exilischer galt übrigens der 10./VII. einem andern Feste (s. zu v. 29). Auch die sonstigen Erwähnungen des Versöhnungstages im AT führen uns unter Pg hinab (Num 29 7–11 Ex 30 10; s. zu 23 26–32 25 9). An dieser Datierung ändert auch die Hereinziehung Asasels nichts. Man hat sich innerhalb P noch manches andere Stück Heidentum zu amalgamieren verstanden (vgl. zu 4 6 Ex 28 35 30 34–38). Ebensowenig lässt sich für ein höheres Alter des Versöhnungsfestes die Thatsache verwerten, dass andere Völker, Griechen und Römer, ähnliche Feiern hatten (Dillmann 572). Die Wurzeln der hebräischen liegen einerseits in den Versöhnungstagen Hes's (45 18–20 s. z. St.), andererseits in den seit Anfang des Exils zur Erinnerung an geschichtliche Unglückstage regelmässig gefeierten Fasttagen des 5. und 7. Monats (Sach 7 5 vgl. Jes 58). Der ganze nachexilische Kultus war übrigens, wie schon zu bemerken Gelegenheit war (S. 4), zu einem grossen Sühneinstitut geworden; so stellt sich der Versöhnungstag schliesslich nur als seine Gipfelung dar, die sich äusserlich schon darin ausspricht, dass an ihm und nur an ihm die allerheiligste Person der Gemeinde das Allerheiligste des Tempels betreten darf. Dass damit die Versöhnung des Volkes in erster Linie Versöhnung des Heiligtums wird, hat in der Bem. zu Hes 45 18–20 seine Würdigung gefunden (vgl. noch R. Smith Rel. d. Sem. 314f. 334). Es ist freilich hinzuzufügen, dass man dem Texte nicht gerecht würde, wenn man darum meinte, die Versöhnung geschehe blos wegen kultischer Vergehungen. Dass sie die ethischen Sünden, spec. wohl die nicht zum Bewusstsein gekommenen (vgl. Ps 19 13), mitbefasst, lehren v. 16 21 (לְכָל־חַטֹּאתָם). Der düstere Ernst aber, der bei diesem Feste zum Ausdruck kommt — Delitzsch (ZKWL 1880 183) hat ihn den Charfreitag des Gesetzes genannt — ist charakteristisch für die gesamte Stimmung der Juden seit dem Exil. Es ist denn auch der Festtag κατ᾽ ἐξοχήν geworden, יוֹמָא wie es späterhin heisst, und es ist es heute noch. „Ritus und Opfer sind durch das Missgeschick der Zeiten untergegangen, aber dieselbe Heiligkeit ist ihm geblieben; wer sich noch nicht ganz losgesagt hat vom Judentum, hält diesen Tag, mag er auch sonst gegen alle Gebräuche und Feste desselben gleichgiltig sein“ (cit. bei Wellh. Prol.[3] 113).

Den mischnischen Traktat Joma „Versöhnungstag“ hat Strack herausgegeben und erklärt (1888); ferner ist der Traktat des Maimonides, wo sämtliche ihn betr. Bestimmungen des jüd. Gesetzes kodificiert sind (Mischne Thora III 3) von Delitzsch im Komm. zum Hebräerbrief (1857) 749—761 übersetzt. Vgl. noch ZKWL 1880 173—183 (Delitzsch); ZATW 1883 178—185 (Adler).

1 LXX wie 10 1: ἐν τῷ προσάγειν αὐτοὺς πῦρ ἀλλότριον. **2** Mit בְּכָל־עֵת kann kaum auf die Zeitbestimmung in v. 29 als gegensätzliche hingewiesen sein; eher könnte letztere die ursprüngliche in v. 2 verdrängt haben; nicht unannehmbar aber erscheint mir Benzingers Vermutung (l. c. 68 Anm. 1), בְּכָל־עֵת sei überhaupt nicht so ausschliesslich als Zeitbestimmung zu fassen; der Verf. würde dann etwa sagen: nicht in jedem beliebigen Augenblick, sondern erst wenn gewisse Bedingungen (v. 3) erfüllt sind (vgl. zu 10 3), darf Aaron eintreten. Der Gegensatz ist nicht scharf, aber im Grunde braucht er

es nicht zu sein. Zu הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לַפָּרֹכֶת s. zu Ex 26 33 = das Allerheiligste; es heisst v. 3 16 f. 20 23 27 einfach הַקֹּדֶשׁ. Zur כַּפֹּרֶת s. zu Ex 25 17 ff. וְלֹא יָמוּת, auch v. 13, scil. wie Nadab und Abihu. Zu v. 2bβ s. Ex 25 22. עָנָן hat mit der Weihrauchwolke von v. 13 nichts zu schaffen sondern ist Jahwes ständige Begleiterscheinung, ein Zeichen vielleicht, dass er ursprünglich Gewittergott war. 3 Zum Sündopferfarren des Hohenpriesters vgl. 4 3 ff. 8 14 ff., zu seinem Brandopferwidder 8 18. 4 Die hier vorgeschriebene Tracht unterscheidet sich von der gewöhnlichen priesterlichen nur durch den Turban (מִצְנֶפֶת statt מִגְבָּעָה) und das Fehlen des farbigen Gürtels, während von den eigentlichen Unterscheidungsstücken des hohepriesterlichen Ornates (Ephod u. s. w. Ex 28) überhaupt nicht die Rede ist. Die grössere Einfachheit ist der ernsten Situation angemessen. Man weist auch darauf hin, dass weisse Gewänder Symbole der Reinheit sind und von den vor Gott stehenden himmlischen Wesen getragen werden (Hes 9 2 ff. 10 2 6 f. Dan 10 5 12 6 f.). בָּשָׂר[1] euphemistisch wie 6 3. 5 לְחַטָּאת nicht blos: zum Sündopfer, sondern wegen v. 10 20 ff. zum ganzen Sühneritus. Zur Abweichung von 4 13–21 s. zu jener Stelle. 6 הִקְרִיב ist, wie v. b zeigt, vom Darbringen als Opfer zu verstehen. Mit der Darbringung seines Sündopfers ist die Sühne für den Hohenpriester vollzogen — also ohne Blutmanipulation im innern Heiligtum. 8 Die Gegenüberstellung יְהוָה — עֲזָאזֵל lehrt unwiderleglich, dass Letzteres weder Ortsname noch nomen abstractum sondern ein persönliches Wesen bezeichnet.

In Asasel tritt uns eine Gestalt des Volksglaubens entgegen, die nach v. 22 in der Wüste ihren Sitz hat, offenbar ein Wüstendämon. Für den Glauben der Araber ist die ganze Wüste mit Ǧinnen (Dämonen) erfüllt (vgl. Wellh. Arab. Heident.[2] 149). Die Israeliten haben schwerlich anders gedacht. Bei ihnen heissen diese Spukgestalten שֵׁדִים (Ps 106 37 Dtn 32 17 vgl. Gen 14 3 8 10 nach emend. Text) und שְׂעִירִים (17 7 Jes 13 21 34 14 II Chr 11 15 II Reg 23 8 nach emend. Text; vgl. Baudissin Studien I 136 ff.), die Haarigen. Beachte, dass das hier dem Asasel zugeführte Tier selber ein שָׂעִיר, ein „hariges“ ist (vgl. dazu Marti, Gesch. d. isr. Rel. 236 Anm. 1). Auch bei den Arabern gehört das Haarige zu ihrem Wesen, und noch heute opfern die Araber der Wüste den Ǧinnen Ziegen (Doughty Arabia deserta II 100 198). Dass die angeführten atl. Stellen relativ jung sind, ist natürlich kein Beweis gegen das Alter dieses Dämonenglaubens. Nur so viel mag sich daraus vielleicht ergeben, dass ihm neue Nahrung zugeführt wurde durch die Kriege einerseits, welche das Land zur Wüste machten, und die im Dtn geforderte Aufhebung der ländlichen Kultstätten andererseits, welche zu einer Depotenzierung der an ihnen einst verehrten Übersinnlichen in Dämonen führen mochte. S. noch zu 17 7. Aus späterer Zeit vgl. Bar 4 35 Tob 8 3 Hen 10 4 Mt 12 43 Lk 11 24 Apk 18 2. Aus der Gattung treten uns als Einzelwesen noch entgegen die Lilith (Jes 34 14) und die Aluka (Prv 30 15, vgl. die arab. ʿAulak, Wellh. l. c.). Asasel muss ein besonderer Unhold gewesen sein, ob der oberste der Wüstendämonen? Smend (Rel.-Gesch.[2] 454) vermutet, er habe nur lokale Bedeutung gehabt. Wer er genauer war, lässt sich nicht ermitteln. Die Etymologie lässt uns im Stiche. Mit Cheyne (ZATW 1895, 153—156) vom Henochbuche auszugehen, wo 8 1 ff. u. ö. ein gefallener und gebundener Engel Asasel heisst, scheint mir nicht ratsam, da ich glaube, dass sich der Verf. der betr. Henochstellen aus dem AT nur den Namen geborgt hat. Kombinationen mit einer persischen Wüstengottheit (C. H. Toy JBL I 17 ff.) oder einem arab. Gottesnamen عُزَيْز (Grünbaum ZDMG XXXI 250 328) haben immerhin etwas mehr für sich als diejenige mit einem chinesischen Wüstendämon (C. J. Ball Hebraica 1890 77—79); aber auch sie bleiben unsicher und unnötig. Sicher ist Asasel nicht der Teufel im Sinne der Dogmatik gewesen. Der atl. Satan hat eine andere Funktion und wohnt nicht in der Wüste.

9 וְעָשָׂהוּ schliesst trotz v. 15 das Schlachten mit ein; beachte übrigens den Gegensatz **10** חַי. Schwierig ist לְכַפֵּר עָלָיו (s. zu 1 4). Man ist versucht, עַל in lokalem Sinn zu nehmen, wofür sich freilich blos Ex 30 10a anführen lässt, und zur Erklärung auf das dreimalige עַל in v. 21 zu verweisen. Ist dagegen die Meinung: ihn zu sühnen, so zieht man mit Recht als analoge Stellen Ex 29 36 Hes 43 20 22 (Riehm) heran: was nachher Mittel einer Sühnehandlung ist, bedarf selber erst der Sühne; vgl. noch Nowack Arch. II 192 Anm. 2. Ritschl (Rechtf. und Vers. II³ 206f. Anm.) hält לְכַפֵּר עָלָיו für „unächtes Einschiebsel". **12** Bei den Feuerkohlen vom Altar (vgl. dagg. zu אֵשׁ זָרָה 10 1) denkt man an die reinigende Wirkung des Glühsteines vom Altar Jes 6 6f. Die aromatische Steigerung entspricht der Verfeinerung des Kultusmaterials in der spätern Zeit. Zu קְטֹרֶת סַמִּים s. zu Ex 30 34-38. **13** עַל־הָאֵשׁ scil. עַל־גַּחֲלֵי אֵשׁ (v. 12). לִפְנֵי יְהוָה, eben v. 12 so viel wie פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד (1 5), hier: im Allerheiligsten (vgl. 4 6). Die Weihrauchwolke wird die Verhüllung zum Schutz des Menschen, der Gott nicht von Angesicht sehen darf, ohne zu sterben (vgl. z. B. Jes 6 5 Jdc 6 22f. 13 22 u. a.). Zu הָעֵדוּת die Dekalogtafeln s. zu Ex 25 16. Der Hauptgrund, warum **14** nicht zum ersten Gesetz zu ziehen ist, ergiebt sich aus dem zu v. 6 Bemerkten; vgl. ferner v. 18 27. שֶׁבַע־פְּעָמִים scheint für das Sprengen עַל־פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת nicht zu gelten. Natürlich muss der HP. sich nach v. 13 an den äussern Altar zurückbegeben, um das Blut zu holen (M.Joma V 1 3); doch widerspricht dies selbstverständlich dem ἅπαξ von Hbr 9 7 nicht; ebensowenig, dass er noch einmal hinausgeht (Joma V 3f.), um sich **15** das Blut des Ziegenbockes zu verschaffen, mit dem er gleich zu verfahren hat (אֶת hinter עָשָׂה ist Präpos. wie Hes 20 44). Soll mit וְשָׁחַט (s. zu v. 9) ausdrücklich hervorgehoben sein, dass der HP. es ist, der das Opfer zu schlachten hat? Nach rabbin. Tradition durften alle übrigen von jedem Israeliten getötet werden. **16** Zum Gedanken s. zu Hes 45 18-20; an Hes klingt auch der Schluss an (vgl. zu 15 31). אֹהֶל מוֹעֵד hier wie v. 17 20 33 in engerm Sinn: der Hauptraum, das Heilige im Gegensatz zum קֹדֶשׁ (s. zu v. 2). Zu לְ in לְכָל s. zu 5 3. **18** וְיָצָא scil. aus dem אֹהֶל מוֹעֵד v. 16 (vgl. צֵאתוֹ v. 17); denn הַמִּזְבֵּחַ ist nicht der Räucheraltar (jüd. Tradition Delitzsch, Strack u. A.) sondern der Brandopferaltar; dafür sprechen unbedingt v. 20 33, wo der Altar vom אֹהֶל מוֹעֵד, dessen Sühnung mit v. 16b f. abgethan ist, unterschieden wird, und אֲשֶׁר לִפְנֵי־יְהוָה versteht sich trotz 4 18 nach 1 5. Zur Sache s. zu 8 15. **20** Beachte, wie der Sprachgebrauch keinen Unterschied macht zwischen der Konstruktion von כִּפֶּר mit עַל (v. 16 18) und der transitiven. **21** Bei der Handauflegung scheint in diesem Falle ausnahmsweise (s. zu 1 4) der Gedanke einer Sündenübertragung im Vordergrund zu stehen: Das Tier wird Träger der Sünden des Volkes, die ihm der HP. als dessen Repräsentant auferlegt (vgl. v. 22 נָשָׂא עָלָיו עָוֹן), „Sündenbock", wie wir den Begriff richtig verstehen. עִתִּי (blos hier) = ὡραῖος, der sich zur rechten Zeit einstellt, bereit gehalten. **22** אֶרֶץ גְּזֵרָה (wie arab. أَرْضٌ جُرُزٌ) *Land der Unfruchtbarkeit* (des „Beschnittenseins" arab.: „Abgefressenseins") besser als der Abgeschlossenheit (des „Abgeschnittenseins") erhält seine Erklärung durch בַּמִּדְבָּר. Es ist nach der Tradition (Joma VI 6) die Wüste צוּק. Dort wurde ihrzufolge der Bock in beth ḥadûdû (heute = bêt-

ḥudêdûn, 12 Meilen östl. von Jerusalem, vgl. SCHICK ZDPV III 214—219) rücklings von einem Felsen herabgestürzt. וְשִׁלַּח scil. הָאִישׁ הָעִתִּי.

Der Bock hat einfach die Funktion, die Sünde an den wüsten Ort, wo der unsaubere Asasel haust, mit sich fortzunehmen. ANDREE (29) teilt folgende interessante Parallele mit: „Bei der Totenfeier der dravidischen Badagas in den Nilgerris (Vorderindien), die ihre Leichen verbrennen, werden zwei Büffelkälber herangebracht und angebunden. Auf das eine derselben legt man alle Sünden des Verstorbenen und seines ganzen Geschlechts, lässt es dann los und jagt es spornstreichs in die Wüste. Im Leichensermon werden alle Sünden des zu Verbrennenden aufgeführt und dann gerufen: „„Unter des Büffels Fuss sollen sie fallen."" Das Büffelkalb wird losgelöst und rennt unter dem betäubenden Geschrei der Versammlung „„hinweg, hinweg"" wie rasend davon." Zu Letzterm vgl. übrigens den Zuruf an den Sündenbock (Gemara zu Joma VI 4) טול וצא טול וצא „nimm [sie] weg und geh." Weitere Parallelen zu dem in Rede stehenden Brauch s. bei ANDREE l. c., J. G. FRAZER The Golden Bough II 182 ff., Fortnightly Review 1872 131, und zum Gedanken vgl. Sach 5 9 ff. Man darf nicht fragen, wie sich diese materielle Wegschaffung der Sünde dazu verhält, dass sie eigentlich schon durch das Sündopfer (v. 9 ff.) beseitigt sein sollte; unvermittelt läuft hier neben der sublimierten theologischen Sühnemethode eine populär realistische nebenher, ein Zeugnis, aus was für verschiedenen Quellen ein fortgeschrittener Kult gespiesen wird.

23 ursprünglich an v. 13 anschliessend (s. die allg. Bem.), daher בָּא vom Eintreten ins Heilige aus dem Allerheiligsten. **24** Zu בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ s. zu 2 3. בְּגָדָיו sind die eigentlich hohepriesterlichen Kleider, s. zu v. 4. וְכִפֶּר, sofern auch dem Brandopfer sühnende Wirkung zukommt (s. zu 1 4). Zu **25** s. die allg. Bem.; zur Sache 4 8–10 19. **27** Zum Akkus. beim Pass. s. zu 10 18. Das Verbrennen wie 4 11 f. beruht auf dem Princip von 6 23. **29** וְהָיְתָה ist dem Verf. wohl im Hinblick auf לְחֻקַּת ע' in die Feder gekommen. Oder ist ein זאת ausgefallen (vgl. v. 34)? Wenn am 10./VII. nach 25 9 (s. z. St.) und Hes 40 1 Neujahr ist, so ist das jedenfalls das ältere; denn eine Verlegung vom 10./VII. auf 1./VII. (23 24) ist verständlich, das Umgekehrte nicht. Für den 1./VII. hatte Hes (45 20 LXX) eben einen seiner beiden Versöhnungstage angenommen. עִנָּה נֶפֶשׁ, speciell: fasten, nicht vor Dtjes. (Jes 58 3 5 10 vgl. Esr 8 21 Ps 35 13), wird im Gesetz blos für den Versöhnungstag vorgeschrieben (23 27 ff. Num 29 7, doch vgl. 30 14), daher Act 27 9: νηστεία (צומא רבא jer. Joma 8 44[d]). Unter denselben Begriff einer Kasteiung und nicht einer Wohlthat wie Dtn 5 14 fällt das Gebot der Arbeitsenthaltung. Es scheint mir eine willkürliche Annahme DILLMANNS u. A., dass nur letzteres (und nicht auch das Fastengebot) den Gerim gelten soll: P's Grundsatz lautet einfach: einerlei Thora für גֵּר und אֶזְרָח (vgl. BERTHOLET Stellg. d. Isr. zu d. Fremden 167 ff.). **30** יְכַפֵּר sc. הַמְכַפֵּר, d. HP. (v. 32). **31** שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן (vgl. 23 3 32 25 4), nur in P, zum Ausdruck des Superlativs der Sabbathsruhe. **32** Der gesalbte Priester ist der HP. (8 12; vgl. zu 4 3–12). יִמְשַׁח sc. הַמֹּשֵׁחַ, LXX: Plur., Pesch.: Pass. **34** וַיַּעַשׂ scil. אַהֲרֹן, der seit v. 23 nicht mehr genannt worden ist!

E. Das Heiligkeitsgesetz

Cap. 17–26.

S. Einl. II 2 III 1.

I. Vorschriften über Kultusort und Tiergenuss

Cap. 17.

Zur Analyse. Ganz von selbst wird uns die Einteilung des Cap. an die Hand gegeben durch die viermal wiederkehrenden gleichlautenden Worte אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל v. 3 8 10 13 (auch in letzterm ist nämlich מִבֵּית st. מִבְּנֵי nach Codd. Kenn. 1 200 615 und Sam. zu lesen; ja, um die Gleichheit vollzumachen, ist v. 3 nach LXX וּמִן־הַגֵּר אֲשֶׁר־יָגוּר בְּתוֹכָם aufzunehmen). Diesen vierfach anhebenden Anfangsworten entspricht die vierfache Strafandrohung stets mit dem Stichwort כָּרֵת (v. 4 9 10 14). Darnach lässt sich der Inhalt folgendermassen bestimmen: v. 1f. Adresse; v. 3–7: Verbot profaner (bezw. nicht Jahwe geweihter) Schlachtung; v. 8f.: Verbot der Opferschlachtung an einem andern Orte als bei Jahwes Wohnung; v. 10–12: Verbot des Blutgenusses; v. 13–16: Vorschrift über Blutbehandlung bei erlegten Tieren und Verunreinigung durch נְבֵלָה וּטְרֵפָה. Man sieht sofort, dass v. 13–16 zweierlei zusammengefasst ist, was nicht unmittelbar zusammengehört. Nimmt man hinzu, dass sowohl der selbständige Eingang וְכָל־נֶפֶשׁ (v. 15) als auch die Strafandrohung וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ (v. 16) abweichend sind, so wird man nicht zögern, diese beiden Verse auszuscheiden, und zwar sind Sprache und Stil die des P (z. B. 11 24–40; vgl. Kayser JpTh VII 544, Horst Lev 17—26 und Hes p. 17, Bäntsch Heiligkeitsgesetz 14).

Aber auch nach Ausscheidung dieser Verse ist das Übrige nicht einheitlich. Das lehrt eine genauere Betrachtung von v. 3–7. Abgesehen von Formellem (Überfüllung spez. in v. 5; in v. 4 אֹהֶל מוֹעֵד neben מִשְׁכַּן יְהוָה) ist inhaltlich der Gegensatz, um den sich v. 5–7 dreht, nicht mehr wie v. 3f.: Profanschlachtung und Opferschlachtung, sondern Jahweopfer und Seʿirimopfer. Dazu kommen sprachliche Differenzen: v. 3f. Sing.; v. 5 Plur.; v. 3: שָׁחַט, v. 5 7: זָבַח; v. 4: קָרְבָּן, v. 5: זִבְחֵי שְׁלָמִים; v. 3: מִחוּץ לַמַּחֲנֶה, v. 5: עַל־פְּנֵי הַשָּׂדֶה. Überdies scheint mit der Strafdrohung v. 4 die Vorschrift zu Ende zu sein. Das Alles berechtigt zum Schlusse, dass in v. 5–7 eine besondere Bestimmung vorliege, die mit der ersten (v. 3f.) in einer Weise zusammengearbeitet ist, dass ihr Inhalt als von ihr bezweckt erscheint (vgl. Wurster ZATW 1884 119, Bäntsch 16). Ja, diesem Inhalte nach erweist sie sich als vollkommene Parallele zu der v. 8f. folgenden. Die finale Unterordnung der einen Vorschrift unter die andere verrät die Hand eines Redaktors. Wer der gewesen, lassen wir einstweilen unentschieden. Zuvor bemerken wir: weder v. 3f. noch v. 5–7 verdanken ihren Ursprung P, v. 3f. nicht, weil die Forderung, dass jede Schlachtung Opfer sein soll, der durch das noachitische Gebot des P (Gen 9 3ff.) erlaubten Profanschlachtung (vgl. zu 7 22–27) widerspricht, das auch nach dem Sinaibund noch seine unbedingte Geltung hat (gegen Kittel StW II 43, Dillmann 535), und v. 5–7 nicht, weil, wie schon Knobel (495) gesehen, die nachteilige Äusserung über das abgöttische Treiben des mosaischen Israel v. 7 mit P's gesamter Auffassung unvereinbar ist. Ebensowenig rühren von P die folgenden Vorschriften her, v. 9f. nicht; was sollte auch bei ihm, zumal an dieser Stelle, die ausdrückliche Forderung der Einheit des Kultusortes, wo diese doch die durchgehende Voraussetzung ist, auf die sich sein gesamtes und spez. die Stiftshütte betreffendes Kultgesetz (Ex 25ff.) aufbaut? Und wozu ferner die Wiederholung des Verbotes des Blutgenusses (v. 10–12, — v. 13f. hängt damit untrennbar zusammen —), nachdem er es schon (Gen 9 4) so gegeben, dass man bei ihm nichts mehr darüber erwartet (Knobel)? Wenn uns trotzdem im ganzen Cap. Sprachgut aus P begegnet, so braucht dies nicht mehr zu beweisen, als dass es durch die Hand eines Rp gegangen ist. Auf diese Redaktion wird man zurückzuführen haben: In **3** die Worte von בַּמַּחֲנֶה ab, und zwar nicht sowohl, weil die Lagersituation spez. P angehörte

(vgl. dagg. 18 3 26 46 und Dtn 23 10–15) als wegen Konformität mit v. 8f. In **4**: אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד; in **5**: וֶהֱבִיאֻם bis מוֹעֵד; ganz **6** trotz des in P blos Jos 22 19 29 nachweisbaren מִזְבַּח יְהוָֹה, weil v. 7 unmittelbar an v. 5 anschliesst und v. 6 sonst ganz im Stile von P ist (vgl. Num 18 17); mit v. 6 hängt jedenfalls die auf die Priester Bezug nehmende Adresse **1**f. zusammen (zu v. 2^{b} vgl. noch 8 5 9 6); weiter **7**^{b} (vgl. z. B. 3 17 10 9 16 29 31 34); in **8**: וַאֲלֵהֶם תֹּאמַר, als wäre eine Anrede an die Priester vorangegangen; in **9** אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵר; in **11**f. mag Rp „die Hand im Spiel gehabt" haben (vgl. v. 12 mit 3 17 7 27 Gen 9 4, Bäntsch 19). In **14** ist בְּנַפְשׁוֹ wohl Glosse. Nach diesen Zuthaten bleibt übrig v. 3* 4* [5* 7^{a}] 8* 9* 10–14 (vgl. Bäntsch 13—23; abweichende Analysen bei Horst 14—17; Kayser 541—544).

Woher stammen diese Verse? Gewisse sprachliche Merkmale weisen sie nach vorne: אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל (v. 3 8 10 13 vgl. 18 6 20 2 9 22 4 18 24 15); נָתַתִּי פָּנַי בְּ (v. 10 vgl. 20 3 6 26 17); הִכְרַתִּי (Aktiv st. des in P gebräuchlichen Pass., v. 10 vgl. 20 3 5f., wie denn überhaupt im Folgenden das göttliche Ich besonders stark hervortritt, vgl. אֲנִי יְהוָֹה); זָנָה vom abgöttischen Huren (v. 7 vgl. 20 5 f.). Zeigen schon diese Merkmale den Anschluss der betr. Verse nach vorwärts, so verstehen sie sich als Anfang eines neuen Gesetzeskorpus — es handelt sich um das Heiligkeitsgesetz (H) — um so besser als auch in den andern Gesetzeswerken die Bestimmungen über den Opferort den Anfang machen (vgl. Ex 20 24–26 fürs Bundesbuch, Dtn 12 Hes 40 ff. Ex 25 ff. für P). — Noch bleibt aber ein Problem, das Nebeneinander von v. 5 7^{a} und v. 8 9 resp. das Verhältnis von v. 5 7^{a} zu v. 3 4. Wenn diese Verse wirklich alle H angehören, und anders wissen wir sie nicht unterzubringen, dann enthält also H z. T. parallele Vorschriften, d. h. aber, dass es kein einheitliches Gesetz aus einem Gusse ist sondern eine Gesetzessammlung, und die oben noch offen gelassene Frage nach dem Redaktor, der v. 5 7^{a} mit v. 3f. verknüpfte, ist dahin zu beantworten, dass er einfach der Sammler des Heiligkeitsgesetzes war. Also als Sammlung von Vorschriften, die sich z. T. parallel sind, zeigt es uns Cap. 17, und weiterhin überarbeitet durch einen priesterlichen d. h. im Sinne des Priestercodex schreibenden Redaktor.

1) **17 1f. Adresse;** ebenso blos noch 21 24 22 17.

2) **17 3f. Verbot profaner Schlachtung.**

Dillmanns Meinung, der sich z. B. Baudissin (Gesch. des Priestertums 47) angeschlossen hat, dass H nicht von Anfang an die Forderung der Einheit der Kultusstätte vertreten sondern eine Vielheit vorhandener Altäre vorausgesetzt habe, lässt sich mit rein nichts beweisen und ist im Grunde nur eine petitio principii. Stellen wie I Sam 14 32–35 zeigen blos, dass sie einer andern Zeit entstammen als H. Hier mag man sich nun einmal dabei beruhigen zu konstatieren, dass die Dtn 12 postulierte Einheit der Kultusstätte einfach vorausgesetzt wird. „Es heisst: so ist es, nicht mehr: so soll es einst werden, dass nur bei der Wohnung Jahwes geopfert werden dürfe" (Horst 60). Dafür spricht schon מִשְׁכַּן יְהוָֹה vgl. mit 26 11 (vgl. auch die dtn. Phrase לְשַׁכֵּן אֶת־שְׁמוֹ). Allerdings Ein Unterschied zu Dtn 12 ist vorhanden. Während dort v. 20–25 die Erlaubnis profaner Schlachtung eingeräumt wird, wird diese hier gerade verboten. Aber eben dieser Unterschied erklärt sich am Besten aus einer Weiterbildung des Dtn 12 Gegebenen, wie Wellh. (Prol.[3] 53) richtig gesehen hat: „Offenbar verstand der gemeine Mann nicht recht den Unterschied zwischen dem religiösen und profanen Akte, der bisher ganz unbekannt war; und wenn er, was er ja durfte, zu Hause schlachtete, so beobachtete er dabei doch, trotz aller Kautionen des Deuteronomikers, den alten heiligen Ritus des Opfers. Daraus erwuchs die Gefahr, dass sich unter der Hand eine Vielheit der Altäre wieder einschlich; und einer solchen Gefahr wird in Lev 17 begegnet." Natürlich ist ein derartiger Versuch blos möglich zu einer Zeit, wo der Gesetzgeber Israel nur noch als kleine um das Heiligtum herumgeschaarte Gemeinde im Auge hat, d. h. in exilischer Zeit (vgl. Bäntsch 116). Auch so bleibt die Vorschrift unpraktisch genug. Aber mit dem Aufhören der faktischen Kultverhältnisse im Exil verloren sich leicht Blick und Verständnis für Realitäten. So haben ja auch nach der zweiten Zerstörung Jerusalems die Juden über allerhand Dinge spekuliert, wo sie gegebenen Falls in Verlegenheit gekommen wären, die Resultate praktisch in die Welt einzuführen; doch s. auch Einl. III 1. Der Grundsatz selbst, „alle

Schlachtung ist Opfer", gilt, richtig verstanden, auch für die alten Araber (Wellh. Arab. Heident.[2] 117) bis in den Islam hinein (Koran 2 168 5 4 6 118 ff.). Man vergleicht ferner das Gesetz des Manu 5 31 ff.

4 Das Plus in LXX Sam. hinter הֱבִיאוֹ dürfte im hebr. Text durch ὁμοιοτέλευτον ausgefallen sein, wäre aber freilich wohl Zusatz (ZDMG XIX 606f.). Die Übertretung wird als Blutschuld zugerechnet. Blutschuld kann blos durch Blut gesühnt werden (Gen 9 6). Der Verf. dürfte drum gerade hier bei וְנִכְרַת וגו׳ an mehr als an blosse Exkommunikation gedacht haben, schwerlich an ein direktes göttliches Einschreiten (vgl. בָּאָדָם l. c.).

3) **17 5–7 Verbot der Opfer für Seʿirim.** 5 dürfte bei H gelautet haben: *damit die Israeliten ihre Schlachtungen, die sie auf offenem Felde schlachten, dem Priester* (הַכֹּהֵן kollekt. wie z. B. 23 10 Dtn 18 3[b]) *bringen und sie als Mahlopfer dem Jahwe schlachten,* im Gegensatz zu 7 den שְּׂעִירִים. Diese erhalten ihre Bestimmung nach עַל־פְּנֵי הַשָּׂדֶה (v. 5) als Feldgeister (Luther: Feldteufel). Zum Huren=Abgöttereitreiben s. zu Hes 6 9.

Vom Glauben an dergleichen Feldgeister legt, worauf Oort (ThT XXXIV 286) mich aufmerksam macht, vielleicht schon Dtn 22 9 indirekt Zeugnis ab, sofern man in den Weinbergen Weinstock und eine Getreidefrucht (= כִּלְאַיִם) gleichzeitig angepflanzt zu haben scheint, um sie unter den Schutz der Feldgeister zu stellen, die es sonst übelnehmen könnten, dass man sie verkürzte. Im Übrigen s. zu 16 8 19 23–25. Hier gerade dürfte das schon Bemerkte zutreffen, dass diesen Dämonen Zuzug erwuchs durch die Degradation der an den Landheiligtümern einst verehrten göttlichen Numina, wie sie die Folge ihrer Aufhebung durch das Dtn war. So sagen die Muslime, die alten Araber hätten ihren Gottesdienst den Ginnen gewidmet (Wellh. Prol.[3] 53 Anm. 1). Übrigens bestätigt uns auch Jes 57 6f. 65 7 u. a., dass die alte ländliche Kultübung mit dem Dtn nicht ihr Ende gefunden hatte.

4) **17 8f. Verbot einem andern als Jahwe zu opfern** (vgl. Ex 22 19). Zu wem Jahwe hier im Gegensatz steht, ist nicht gesagt; am Besten aber lässt man sich die Erklärung aus v. 7 geben. 8 Zum religiösen Anschluss des Ger, des in Israel ansässigen Fremden s. zu 16 29. St. יַעֲלֶה liest Driver nach LXX Sam. (vgl. 22 23 23 12) יַעֲשֶׂה. Das Schweigen über חַטָּאת und אָשָׁם ist schwerlich zufällig (s. zu Cap. 4 S. 11). 9 Zu עַם s. GgN 1893 480f.

5) **17 10–12 Verbot des Blutgenusses.**

Das entsprechende Verbot findet sich, teils mit teils ohne Begründung, wiederholt (s. zu 3 16[b]f. 7 26f. Gen 9 4 Dtn 12 16 23f. 15 23). Die Vorstellung, dass die Seele im Blut ihren Sitz habe, haben die verschiedensten Völker gemein (vgl. Kremer Studien z. vgl. Kulturgesch. [Sitzgs.-Ber. der Wiener Akad. 1889, Bd. 120 35—60] Dillmann zu 1 5). So brauchen auch die Araber *nafs* vom Blute, verständlich genug, weicht doch mit dem ausströmenden Blut das Leben aus dem Körper. Diese Auffassung hat dazu geführt, dass gerade wo es galt eine besonders intime communio im Leben einzugehen, Blut genossen wurde; (daher vielleicht כָּרַת בְּרִית zur Stiftung des Blutbundes, ganz entsprechend wie wenn von der Vorstellung aus, dass im Atem die Seele sei, der übliche Gruss der Polynesier das Nasenreiben zum Zweck der Atemvermischung ist). Dass Blutgenuss auch bei den alten Semiten vorkam, ist sicher, wenn auch die Quellen zum Belege spärlich fliessen (R. Smith Rel. d. Sem. 176f.). Durch die ganze historische Zeit Israels aber geht die Scheu davor; auch sonst wird ja, was als Sitz der Seele gilt, zur Nahrung nicht zugelassen (z. B. bei Ägyptern u. a. der Kopf, vgl. zu 3 4). Für die semitische Auffassung wirkte dabei noch der Gedanke der eigenen Blutsverwandtschaft mit der Gottheit mit. So blieb das Blut, (menschliches wie tierisches), als etwas unantastbar Heiliges Gott reserviert. Aber gerade darum konnte es als die eigentliche „res sacramenti", als Träger besonderer magi-

scher oder mystischer Kraft erscheinen, und so ist es verständlich genug, dass man sich zu einer Zeit, wo die übrigen Mittel nicht hinzureichen schienen, um die Gottheit gnädig zu stimmen, seines Genusses wieder bediente, um die mystische communio mit ihr wiederherzustellen (vgl. 19 26 Hes 33 25 Sach 9 7 Jes 65 4 66 3 17 und s. zu Dtn 12 25). Gegen dergleichen Experimente dürfte unser Gebot gerichtet sein mit seiner Hervorhebung: עַל־הַמִּזְבֵּחַ: der Altar ist der Ort, wo das Blut seine Verwendung zu finden hat, um seine sühnende Kraft auszuüben. Übrigens ist v. 11ᵇ interessant, sofern er zeigt, wie man theologisch zu spekulieren anfängt: Man begnügt sich nicht mit dem Ritus, man will seine Erklärung: *Das Blut, durch die Seele* (scil. sofern es ihr Sitz ist) *schafft es Sühne.*

11 נְתַתִּיו ist nicht in dem Sinne auszubeuten, als wäre das ganze Opferinstitut Gnadengeschenk Gottes. נָתַן heisst oft genug zulassen, genehmigen (z. B. Gen 20 6), und zu Gunsten dieser Fassung weist R. Smith (Rel. d. Sem. 321) darauf hin, wie das Gefühl, dass mit dem Schlachten eine schwere Verantwortung verbunden war, und dass es durch göttliche Genehmigung gerechtfertigt werden musste, von den Arabern auch beim gewöhnlichen Schlachten durch die Anwendung der Basmala, d. h. dadurch, dass der Schlachtende das Opfer im Namen seines Gottes tötete, zum Ausdruck gebracht wurde. Die von LXX Vulg. Targ. vertretene Fassung von בַּנֶּפֶשׁ (v. 11ᵇ): „für das Leben" ist unbedingt abzuweisen.

6) **17 13f. Verhalten erjagten Tieren gegenüber.**

Diese Tiere sind im Gegensatz zu den vorigen nicht opferbar. Man denkt bei צֵיד חַיָּה (übrigens scheint die Punktation nicht unanfechtbar) an Gazelle und Hirsch (vgl. Dtn 12 22); zu den essbaren d. h. nicht unreinen Vögeln s. 11 13f. Worauf es dem Verf. ankommt, ist wieder das Verfahren mit dem Blut: Es soll hingeschüttet und mit Erde bedeckt werden. Sonst schreit es nämlich zum Himmel (s. zu Hes 21 37 und vgl. Gen 4 10); das weist auf animistische Vorstellungen zurück und nicht auf kosmologische, als würde es, dadurch dass es der Erde übergeben wird, dem Schöpfer übergeben (Dillmann); auch darum handelt es sich nicht, dass Andere am Genuss verhindert werden sollen (Strack).

14 בְּנַפְשׁוֹ (in LXX Vulg. fehlend) begreift sich als Glosse um so leichter, als ein Späterer in der der spätern Zeit eigenen Angst vor zu derbem Realismus leicht das Bedürfnis fühlen mochte, die Worte, als wäre die Seele das Blut selbst, nach v. 11 zu neutralisieren. Zum Sing. יִכָּרֵת hinter כָּל־אֹכְלָיו vgl. Ges.-Kautzsch²⁶ § 145 l.

7) **17 15f. Verbot der נְבֵלָה und טְרֵפָה.**

Zum Sinn des Verbotes s. zu Dtn 14 21. Dort ist schon darauf aufmerksam gemacht, wie sich die religiöse Entwickelung Israels in Beziehung auf die Behandlung des Ger geltend macht. Ein Vergleich von v. 15ᵇ z. B. mit 11 40 scheint mir zu zeigen, dass man v. 15f. missversteht, wenn man darin geradezu eine Erlaubnis dieses Genusses fürs Volk glaubt sehen zu dürfen — nur eben unter der Bedingung nachfolgender Reinigung (vgl. Holzinger Einl. in d. Hexat. 416f. Anm. 1). Richtig ist nur, dass ein diesbezügliches Vergehen relativ leicht sühnbar ist, und das mochten sich Arme gelegentlich zu Nutze machen (vgl. zu Ex 21 34). Unbedingt galt das Verbot nach H den Priestern 22 8. Im NT vgl. Act 15 20 29 21 25.

15 Zum specifizierenden בְּ (בָּאֶזְרָח) wie z. B. Gen 7 21 8 17 vgl. Ges.-Kautzsch²⁶ § 119 i.

II. Allerhand Gesetze, das religiöse und sittliche speciell das geschlechtliche Leben betreffend
Cap. 18—20.

Zur Analyse. Dass die Capp. 18—20 enge zusammen gehören, ist längst erkannt. Schon Knobel (501) wies sie dem Verf. von Cap. 17 26 zu. Die kultischen Bestimmungen treten hinter sittlichen zurück, spec. sittlichen in dem engern Sinn, den wir mit dem Worte verbinden. Sie lesen sich z. T. wie Stücke aus JE (vgl. nam. auch einen Ausdruck wie: „ein Land fliessend von Milch und Honig“ 20 24) oder Dtn; sie teilen mit diesem den warmen Ton der paränetischen Einkleidung. Die Anrede ergeht grossenteils in zweiter Person, und die Sprache hat ihre besondern Eigentümlichkeiten. Ich hebe hervor die ständige Formel אֲנִי יְהוָה, mit oder ohne אֱלֹהֵיכֶם (LXX weicht gerade in diesem Plus vielfach ab): 18 2 4-6 21 30 19 2-4 10 12 14 16 18 25 28 30-32 34 37 20 7 f., gelegentlich durch einen Relativsatz erweitert: 19 36 20 24. Die Kehrseite dieser Betonung des göttlichen Ich ist die Abwehr heidnischer Einflüsse 18 21 19 4 26 29 31 20 2 ff. 6 27 sowie der Entweihung des Jahwenamens 18 21 19 12 20 3. Nur 18 21 20 2-5 wird im Pentat. Moloch genannt. Stichworte sind מִשְׁפָּטִים und חֻקּוֹת 18 3 ff. 26 19 37 20 22, dazu die entsprechenden Verben שָׁמַר und עָשָׂה 18 4 26 19 19 37 20 8 22, הָלַךְ בְּ 18 3 f. 20 23 (im Pentat. blos noch 26 3). Als Bezeichnung der Sünde erscheint תּוֹעֵבָה 18 22 26 f. 29 f. 20 13, זִמָּה 18 17 19 29 20 14 (sonst nicht im Pent. ebensowenig wie תֶּבֶל 18 23 20 12). Vgl. weiter זָנָה 19 29 20 5 (wie 17 7); נָשָׂא עָוֹן 19 8 20 17 19; נָשָׂא חֵטְא 19 17 20 20; גִּלָּה עֶרְוָה 18 7 ff. 20 11 17 ff. Charakteristisch für das Stück ist der Gedanke, dass die Verworfenheit der vorisrael. Bevölkerung ihre Vernichtung aus dem Lande als Strafe nach sich ziehe, 18 3 24 20 23, und das erscheint bald als ein Austreiben seitens Jahwes 18 24 20 23, bald unter dem Bilde, dass das Land seine Bewohner ausspeie, 18 25 28 20 22 (קִיא blos hier im Pent.). Beachte ferner עָמִית 18 20 19 11 15 17 (vgl. zu 5 21), אִישׁ אִישׁ 18 6 20 2, הָיָה קָדוֹשׁ 19 2 20 7 26, פָּנָה אֶל 19 4 31 20 6 etc. Endlich sei angemerkt, dass רָבַע, Aramaismus für רָבַץ, ausser Ps 139 3 überhaupt nur in diesen 3 Capp. vorkommt (18 23 19 19 20 16). Wie nahe sich der obige Sprachgebrauch mit Dtn und namentlich Hes berührt, bedarf nicht erst des Nachweises (vgl. Horst 72 ff. Bäntsch 81 ff.).

Ist es ein Leichtes aus den angeführten Merkmalen auf die Zusammengehörigkeit dieser Capp. zu schliessen, so hält es um so schwerer zu sagen, wie sie zusammengekommen sind; denn es braucht keinen besondern Scharfblick, um zu entdecken, dass sie unmöglich aus einem Gusse sind. Weist in Cap. 19 schon der wechselnde Numerus auf ein buntes Ineinander, so zwingt erst recht seine inhaltliche Unordnung zu einem gleichen Schluss. Und ebenso unbegreiflich wäre, wie ein Autor Cap. 18 neben Cap. 20 geschrieben hätte; die einzig natürliche Annahme ist doch, dass hier über ein gleiches Thema zwei Relationen vorliegen. Formell beachte man, dass hier und dort die Reihenfolge eine andere ist, dass in Cap. 20 vier Fälle von Cap. 18 (7 10 17^b 18) überhaupt nicht berücksichtigt sind, dass bei entsprechenden Fällen der Ausdruck z. T. wesentlich differiert (vgl. 20 10 mit 19 20; 20 14 mit 18 17; 20 16 mit 18 23; 20 17 mit 18 9; 20 18 mit 18 19; 20 21 mit 18 16); nur schon, dass in 20 9 19 wie 19 3 die Mutter vor dem Vater voraufgenommen wird (dagg. 18 12 f.), ist lehrreich genug. Nun haben wir Cap. 17 unter dem Eindruck verlassen, dass H schon eine Sammlung z. T. paralleler Vorschriften sei, durch einen priesterlichen Redaktor überarbeitet. Diesen Eindruck können Capp. 18—20 nur bestätigen.

Für Rp zunächst fällt hier ab: 18 1 2^a 19 1 $2^{a\alpha}$ 20 1. Ihm, nicht Rh (d. h. dem Sammler von H) weisen wir diese Überschriften zu wegen עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל 19 2. Ferner gehört ihm unbestritten 19 21 f. an; das zeigt die Nennung des Schuldopfers, das H nicht kennt (vgl. 22 14), wie auch אֹהֶל מוֹעֵד, wofür H מִשְׁכָּן (17 4) oder מִקְדָּשׁ (19 30 21 12) schreibt, ferner וְכִפֶּר עָלָיו, וְנִסְלַח לוֹ. Endlich teile ich ihm 20 25 zu. Dass der Vers den Zusammenhang zerreisst, fällt in die Augen. R^h kann er trotz seines an H anklingenden Sprachgebrauches m. E. nicht zugehören, weil dieser gerade der Verf. der umgebenden Verse ist.

הִבְדַּלְתִּי v. 24 mochte den Anstoss geben, dass Rp in Erinnerung an לְהַבְדִּיל 11 47 (vgl. auch 20 26 mit 11 44: heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich) die Glosse an dieser Stelle einfügte, und dies um so eher, wenn H selber einst ein Gesetz über reine und unreine Tiere enthalten hatte, das Rp aus seinem Zusammenhang genommen, um es in Cap. 11 mit einem spätern zu verarbeiten (s. die allg. Bem. zu Cap, 11 p. 33). Übrigens mochte bei der Einfügung von 20 25 noch ein anderer Gedanke mit hineinspielen (s. z. St.). Zu 19 5–8 s. unten.

Halten wir über das zu H Gehörige eine summarische Übersicht, so hebt sich in Cap. 18 vom eigentlichen Kerne (v. 6–23) 1) die Umrahmung (v. 2^{b}–5 24–30) aufs deutlichste ab. Sie ist im Gegensatz zum rein sachlichen, dürren Stil seiner Vorschriften eine eindringliche Paränese: „thuts den Heiden nicht nach, gehorchet Jahwes Gebot." Die 2. Person Plural ist ebenso konstant als in den Geboten die 2. Sing. Natürlich nimmt man die Verse für R^{h} in Anspruch und findet ihn wieder in 19 37 20 22–26. 2) Der eigentliche Kern zählt die Verwandtschaftsgrade auf, in denen die Ehe verboten ist (v. 6–18) und schliesst daran weitere Fälle unerlaubten geschlechtlichen Verkehrs wie auch das Verbot des Kinderopfers (v. 19–23). Ich stelle gleich daneben 3) Cap. 20: allerhand Strafbestimmungen spec. für verbotene Ehevermischungen. Diesen Gesetzen ist 19 20 so nahe verwandt, dass es sich schwerlich von ihnen trennen lässt. Warum es nicht neben ihnen steht, weiss ich nicht zu sagen. In Cap. 19 ist die Unordnung derart, dass man sehr verschiedene Einteilungen nach dem Inhalt versuchen kann und versucht hat. Am Nächsten zum Ziel scheint mir hier zunächst die rein äusserliche Scheidung nach dem numerus zu führen (a potiori allerdings; übrigens hilft LXX wesentlich zu einem glattern Text). Auf der einen Seite nämlich scheinen 4) die Sing.-Vorschriften 19 9 10 13–18 19 29 32 selbständigen Ursprung zu verraten. Sie laufen dtn. Vorschriften parallel, beziehen sich auf das bürgerlich-sittliche Leben, zeichnen sich durch ihre humane Tendenz, spec. die Fürsorge für die Armen aus. Formell scheinen je 5 Sätze, in fast metrischer Form (zu leichterer Erlernung?) zu einer Pentas zusammengenommen, mit dem Refrain: אֲנִי יְהוָה. Nur für die letzten der genannten Verse trifft das nicht mehr zu. Dagegen weisen 5) die Pluralvorschriften v. 3f. 11f. 23–28 30f. 33–36 eine längst bemerkte Eigentümlichkeit auf: sie zeigen nämlich eine bewusste Anlehnung an den Dekalog (v. 3f. 11f.), woran sich spezifisch religiöse Vorschriften anschliessen (v. 23–28 30f.), während nur die letzten (v. 30–33) sittlicher Natur sind. Übergangen habe ich 6) 19 5–8. Thatsächlich steht man diesen Versen an dieser Stelle ratlos gegenüber. Sie haben mit dem Zusammenhang nichts gemein und gehören um so enger mit 22 29f. zusammen. Sie zu P zu rechnen (Kayser d. vorexil. Buch d. Urgesch. Isr. 69 und trotz Wellh.s Widerspruch noch JpTh VII 541 Horst 19), verbietet 7 15–18. Aber wie sie sich hierher verirrt haben, ist niemandem erfindlich. Dass Rp dabei wenigstens die Hand im Spiele gehabt habe (v. 6–8: Bäntsch; v. 8^{b}: Driver, Carpenter), scheint mir nicht einmal sicher; die sprachliche Differenz zwischen v. 8^{b} und 18 29 (R^{h}, s. unten) ist beinahe null, so dass man vielleicht noch am Besten annimmt, R^{h} habe sie hierher verpflanzt.

Will man in der Analyse nun aber tiefer dringen, so wird man Eines nicht übersehen dürfen, was bisher m. E. nur Dillmann gebührend gewürdigt hat. 18 21–30 sind nämlich nicht aus einem Guss. V. 24^{b} entspricht ganz genau v. 27^{a}, v. $25a\alpha$ = v. 27^{b}; v. 25^{b} 28 stellen die Vernichtung der Landeseinwohner als etwas schon Vergangenes hin, während sie nach v. 24^{b} erst im Gange ist oder gar nur bevorsteht. V. 26 ist wieder v. 30 parallel. Namentlich ist die Drohung v. 29 anders gewendet als v. 28. Kayser (l. c. 69), Horst (18; vgl. Bäntsch 26) halten v. 29 in seinem gegenwärtigen Zusammenhang für eingesprengt. Aber mit welchem Rechte? Ich glaube, man hat richtiger einen doppelten Text zu erkennen, den ich, im Wesentlichen an Dillmann mich anschliessend, so auseinanderlese:

A	B.
24) *Verunreinigt euch mit alledem nicht, denn mit alledem verunreinigten sich die Völker, die ich vor euch her vertreibe;* $26^{a\beta}$)	Anfang entsprechend A: Verunreinigt euch mit alledem nicht; 27) *denn all diese Greuel haben die Landesbewohner, die vor*

und thut nicht all diese Greuel, Eingeborener und Fremdling in eurer Mitte; 29) *denn wo einer all diese Greuel thut, — die Leute, die so handeln, sollen aus ihrer Stammesgenossen Mitte ausgerottet werden.*

euch waren, gethan, und es ward verunreinigt das Land (nun vom einen וַתִּטְמָא הָאָרֶץ zum andern übergreifend): 25) *und ich suchte seine Schuld an ihm heim, und es speite das Land seine Bewohner aus.* 26) *So bewahrt ihr wenigstens meine Gebote und Satzungen,* 28) *dass euch das Land nicht, weil ihr es verunreiniget, ausspeie* (vgl. 20 22), *wie es die Völker, die vor euch waren, ausgespieen hat.* 30) *Bewahrt meine Vorschrift* etc.

Es war eine unglückliche Auskunft Dillmanns, dass er diese beiden Relationen auf J und P verteilen wollte; sie sind einander ja so nahe verwandt, dass sie beide innerhalb derselben Sphäre (und zwar von H) liegen müssen. Nun wissen wir, dass R^h die Wüstensituation voraussetzt (vgl. 26 46); er ist also = A; ihm bleibt auch v. 2^b–5. Aber B? Von ihm wissen wir blos, dass er die 2. Person Plur. braucht. Da liegt nun die Vermutung nicht ferne, wenn man nicht zu viel Hände in Bewegung setzen will, er sei identisch mit dem Verf. der sub 5 bezeichneten Quelle. Dafür scheint mir folgende Beobachtung direkt zu sprechen. Auffallender Weise fehlt in seiner Parallele zum Dekalog das Verbot des Ehebruchs. Man hat vermutet, er habe es ausgelassen, weil Cap. 18 schon seine Ausführung enthielt. Ist diese Vermutung richtig, dann ist eine Verbindung seiner Vorschriften mit denen von Cap. 18 geradezu von ihm beabsichtigt, und nichts ist natürlicher, als dass er selber eine Überleitung von den einen zu den andern geschaffen habe. Vielleicht darf man auch das anführen, dass er der 18 25 28 vorausgesetzten Situation getreu 19 36 אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי schreibt, R^h dagegen, von seinem Standpunkt aus genauer: הַמּוֹצִיא (22 33). Es erwächst nun freilich eine erneute Schwierigkeit, sofern es zu unterscheiden gälte, was ihm — nennen wir ihn R^{p1} — und was R^h angehört, und die Möglichkeiten sollen nicht erschöpft werden. Schon die Frage ist kaum zu entscheiden, welcher von beiden die sub 4 beschriebene Sing.-Quelle aufgenommen hat, doch wohl nicht R^{p1}, der schwerlich sein eigenes Werk so zerhackt hätte. Auf R^{p1} könnte 18 6 zurückzuführen sein, das sich von 18 7 ff. durch die 2. Person Plur. und שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ st. blosem שְׁאֵר unterscheidet; ferner 19 2 von קְדוֹשִׁים an. R^h könnte zunächst die Sing.-Stücke eingearbeitet haben, indem er sie z. T. mit plural. Aufschriften versah (vgl. v. $9^{a\alpha}$; v. $15^{a\alpha}$, aus v. 35 heraufgenommen; v. $19^{a\alpha}$; s. noch zu 19 12). Auch einzelne Vorschriften, die auf den ersten Blick zur Plur.-Quelle zu gehören schienen, hat vielleicht erst er aufgenommen: 19 23–26 nicht blos, weil hier wieder die Wüstensituation vorausgesetzt ist (כִּי תָבֹאוּ וגו wie 23 10 25 2) sondern wegen לַיהוָה (v. 24); vgl. dagg. v. 3: שַׁבְּתֹתַי, v. 12: בִּשְׁמִי etc. Auch hat die Plur.-Quelle sonst lauter einfache, absolute Sätze. Das veranlasst mich auch, R^h v. 33 f. zuzuschreiben mit der redaktionellen Ausdehnung des Liebesgebotes von v. 18 auf den Ger. Im Übrigen hat er Cap. 20 mit Cap. 18 f. vereinigt; dass er dabei Cap. 20 nicht direkt hinter Cap. 18 gestellt hat, ist vielleicht ein neuer Grund für unsere Annahme, er habe Cap. 18 und 19 schon in einer gewissen Verbindung vorgefunden. In Cap. 20 sind sicher von ihm v. 7 f., ferner v. 4 f., durch die er zwei verschiedene Angaben über die Personen, von denen der Strafvollzug ausgehen werde, mit einander auszugleichen suchte. Wider das Vergehen, auf das hier die Strafe gesetzt ist, hat er vielleicht erst in 18 21 das Verbot eingefügt, anknüpfend an das Stichwort זֶרַע, oder im Gedanken an das Bild der Hurerei (20 5). Dieselbe Doppelheit der Bestimmung fand er in Bezug auf den Strafvollzug bei Befragern des Totenorakels vor (v. 6 27). Hier verband er aber beide Bestimmungen nicht mit einander wie v. 2 f., sondern verwies die eine überhaupt aus dem Zusammenhang, so dass sie als zersprengtes Fragment am Schluss des Cap. (durch Rp?) ihren dürftigen Platz erhalten hat. Noch sind nicht alle Fragen gelöst (vgl. z. B. 19 $3^{a\beta}$ mit v. $30^{a\beta}$ [R^h?]); namentlich dürfte R^h in Cap. 20 noch das eine und andere retouchiert haben, s. noch zu 18 11. Aber es könnte höchstens Verdacht erregen, wenn alle Schwierigkeiten, die Capp. 18—20 an die Analyse stellen, restlos aufgingen.

Seinem Ursprung nach dürfte Cap. 20 älter sein als Cap. 18* nicht sowohl, weil überhaupt Cap. 20 vier der Cap. 18 verbotenen geschlechtlichen Verbindungen nicht berücksichtigt werden, sondern weil ihm speziell die Parallele zu 18 18 fehlt, wo etwas verboten ist, was z. B. in der Jakobsgeschichte noch anstandslos passiert; von P (15 24) weist 20 18 weg. Für die Entstehungszeit der Gesetze ist massgebend die enge sprachliche Verwandtschaft mit Hes sowie das Verhältnis zu den entsprechenden Gesetzen des Dtn's (s. zu den beiderseitigen Stellen und vgl. JpTh VII 656—660; Kuenen Hist.-krit. Einl. § 14 Anm. 6); für die Zeit des R^{pl} und des R^{h} speciell der Gedanke, dass ein Volk infolge seiner Sündhaftigkeit aus seinem Lande „ausgespieen" resp. „vertrieben" werden kann: das ist ein deutlicher Reflex der Gedanken, die man sich unter dem erdrückenden Bewusstsein seiner Sündenlast im Exile machte. Schon die nahe Verwandtschaft von R^{h} und R^{pl} zeigt übrigens, wie wenig ferne R^{h} der von ihm übernommenen Materie steht.

1) Cap. **18 Ehe- und Keuschheitsgesetze.**

a) **18 1–5 Paränetische Einleitung.** **2** *Ich bin Jahwe euer Gott*, d. h. dass die folgenden Bestimmungen dazu dienen sollen, ihm Israel kultisch auszusondern. Wirken nun schon an sich die Äusserungen des Geschlechtslebens kultisch verunreinigend (s. die allg. Bem. zu Cap. 12 und 15), so ist in Fällen verbotener geschlechtlicher Verbindung die Verunreinigung noch eine potenzierte. Verboten sind sie zunächst unter nahen Blutsverwandten; das wäre nämlich ein Vergehen wider das eigene Blut und damit wider die Gottheit, weil sie mit der menschlichen Sippe ursprünglich blutsverwandt ist. **3** Beim Thun Kanaans und Ägyptens denkt der Verf. wohl an Stellen wie Gen 19 5 39 6 ff; indessen hätte er bei grösserer Demut dieselben „Greuel" ebenso gut in Altisrael entdecken können (vgl. Benzinger Archäol. 344). Zu **5** s. zu Hes 20 11 Dtn 4 1; zu וָחַי vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 76 i.

b) **18 6–18 Verbotene Ehen unter Blutsverwandten.** Eine kunstmässige Gliederung dieser Vorschriften (3×5) hat Ewald (Altertümer[3] 263 Anm.) zu entdecken geglaubt. **6** שְׁאֵר (v. 12 f. 20 19 21 2) resp. שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ (noch 25 49 Num 27 11) eig. Fleisch ist geradezu term. techn. für den Blutsverwandten. גִּלָּה עֶרְוָה kann den illegitimen (vgl. Hes 16 36 23 18) wie den legitimen geschlechtlichen Verkehr bezeichnen (vgl. R. Smith GgN 1882 408 = Lagarde Mittlgn. I 134: contract a marriage). Verboten wird der Umgang: α) **7** mit der Mutter: der Vater wird mit genannt, weil sie fleischlich eins sind (Gen 2 24). Zu תְּגַלֵּה vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 75 hh. β) **8** mit der Stiefmutter. S. zu Dtn 23 1 Hes 22 10. γ) **9** mit der Schwester, und zwar sowohl der Vollschwester, die als Kind von gleichem Vater und gleicher Mutter im Hause geboren (מוֹלֶדֶת, in dieser Form Nomen, vgl. Gen 48 6; doch ist vielleicht richtiger Partic. Hoph. מוּלֶדֶת zu punktieren), als mit der Halbschwester, die als Kind des einen von beiden ausserhalb (bei einem in Bigamie lebenden Vater möglicher Weise wieder innerhalb) des Hauses geboren ist. Einen einzelnen der hier möglichen Fälle (Schwester = Tochter des Vaters von einem andern Weibe) scheint **11** hervorzuheben und dürfte daher als Glosse anzusehen sein, die zudem an unrichtiger Stelle in den Text kam. Die noch

* L. Paton's the Relation of Lev XX to Lev XVII—XIX (in Hebraica X 111—121), wo anders geurteilt wird, ist mir, wie auch desselben Verfs. übrige Beiträge zum Lev leider nicht direkt zugänglich gewesen.

von STRACK vertretene Meinung GERLACHS und EWALDS, die auch DILLMANN zu teilen scheint, als handle es sich um die zugebrachte Tochter eines (von der Mutter des Angeredeten verschiedenen) Weibes des Vaters, scheitert an מוֹלֶדֶת אָבִיךָ, was doch wohl nur sagen kann, dass sie vom Vater erzeugt ist, nicht blos für erzeugt gilt. BÄNTSCH streicht, um v. 11 zu halten, in v. 9 בַּת־אָבִיךָ אוֹ, m. E. keine glückliche Auskunft. Dass in alter Zeit Ehen mit Halbschwestern vorkamen, zeigt Gen 20 12 II Sam 13 13, vgl. zu Hes 22 11. δ) **10** mit der Grosstochter. Das Fehlen der Tochter ist so auffällig, dass DILLMANN vermutet, hinter עֶרְוַת sei בִּתְּךָ ausgefallen. עֶרְוָתְךָ d. h. aus deiner Scham hervorgegangen. ε) **12** f. mit der Tante väterlicher- und mütterlicherseits. S. dagg. Ex 6 20. ς) **14** mit der angeheirateten Tante väterlicherseits, der דּוֹדָה, dem Weibe des דּוֹד, des Vatersbruders (vgl. zu v. 7); merkwürdiger Weise ist von der angeheirateten Tante mütterlicherseits nicht die Rede (vgl. Num 27 9ff.). Es folgen nun überhaupt die verbotenen Verbindungen mit angeheirateten Verwandten ζ) **15** mit der Schwiegertochter η) **16** mit der Schwägerin (Brudersweib). Die absolute Form des Verbotes (vgl. nam. auch 20 21) zeigt doch wohl (darnach ist die Bem. zu Dtn 25 5–10 zu korrigieren), dass die Verf. dieser Stellen vom Levirat (s. zu Rt 1 11–13 4 5 Dtn 25 5–10) nichts wissen wollen. Vgl. dagg. Mt 22 23ff. und Par.; doch sprachen sich auch die talmudischen Autoritäten gewöhnlich dagegen aus. ϑ) **17** mit Mutter und Tochter oder Enkelin zugleich. שַׁאֲרָה wäre ἅπ. λεγ. Entweder ist mit DILLMANN שְׁאֵרָהּ (scil. der אִשָּׁה) zu punktieren oder nach LXX (vgl. v. 12f.) שְׁאֵרְךָ zu lesen. ι) **18** mit zwei Schwestern, NB. zugleich (בְּחַיֶּיהָ)! Mit Recht hat sich also das kirchliche Verbot der Ehe mit der Schwägerin nicht auf diese Stelle berufen, dagegen nur irrtümlich auf Dtn 27 23. לִצְרֹר nicht: um Feindschaft zu erregen (KAUTZSCH), sondern: *zur Nebenfrau* („to make her become a fellow-wife", LAGARDE GGN 1882 400f. = Mitteilgn. I 125—134), indem צָרַר denomin. von צָרָה (I Sam 1 6) ist, einem jener kulturhistorischen termini der gemeinsemitischen Sprache (assyr. z. B. ṣerritu), der auf die ehelichen Zustände, wo die Nebenfrau geradezu zur feindlichen Nebenbuhlerin wird, ein grelles Licht wirft.

Man bemerkt in der obigen Reihe vor Allem das Fehlen eines Verbotes der Ehe zwischen Onkel und Nichte sowie zwischen Geschwisterkindern. Beides ist schwerlich zufällig. Namentlich waren Ehen mit Vettern beliebt, auch in Arabien (vgl. R. SMITH Kinship 82. 138. 164); aus dem AT: Gen 24 4 29 19 I Reg 14 31 vgl. mit 15 2. Analogieen zu den obigen Eheverboten giebt es natürlich bei den verschiedensten Völkern. Es genüge dafür auf POST's Studien z. Entwicklungsgesch. des Familienrechts § 30 zu verweisen. Auch DILLMANN 593f. bietet ein schon von KNOBEL reichlich zusammengetragenes Material. Zum Grund dieser Eheverbote s. zu v. 2; doch sind sie gleichzeitig der Ausfluss einer fortgeschritteneren Moralität.

c) **18 19–23 Weitere Verbote unzüchtiger Handlungen.** Zu **19** s. zu 15 24 Hes 18 6. **20** Umschreibung des לֹא תִנְאָף des Dekalogs (Ex 20 14). Beachtung verdient, wie auch dieses Verbot wieder unter rein religiösen resp. kultischen Gesichtspunkt gestellt ist: לְטָמְאָה־בָהּ scil. durch das Weib (vgl. 19 31). לְזָרַע könnte verstanden werden: zum Zweck der Schwängerung (SIEGFRIED-STADE); indessen macht es 15 16, obgleich P's Sprachgebrauch für H nicht durchaus massgebend ist, wahrscheinlicher, dass es Umschreibung des

Genitivs sei (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 129 e). **21** מִזַּרְעֲךָ: was Jahwe verlangt, ist זֶרַע אֱלֹהִים (Mal 2 15); also soll man ihn nicht Moloch geben. מֹלֶךְ (= nach בֹּשֶׁת punktiertes מֶלֶךְ, Appellativbezeichnung der semitischen Gottheit [vgl. Bäthgen Beiträge 11. 15. 37. u. o.] so gut wie בַּעַל, daraus bei den Ammonitern מִלְכֹּם) hiess in Israel der Gott — nach der Volksmeinung war es Jahwe —, der speciell mit Kinderopfern verehrt wurde (vgl. II Reg 23 10 Jer 32 35, zu לְהַעֲבִיר scil. בָּאֵשׁ s. zu Dtn 18 10). Das Kinderopfer ist Entweihung des Namens Gottes, sofern der Name über dem Besitz des Betreffenden ausgerufen wird (Ps 49 12); doch vgl. zu 20 3. **22** Verbot der Sodomie, vgl. Gen 19 5; im NT Röm 1 27 I Kor 6 9. מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה *so wie man bei einem Weibe liegt.* **23** Verbot der Viehschande (vgl. Ex 22 18). Der transit. Fassung לְרִבְעָהּ, wobei das Vieh Subj. sein müsste, „dass es sich mit ihr begatte" (Kautzsch), ziehen Siegfried-Stade und Driver die intrans. Lesung לְרִבְעָה, vor, mit dem Weib als Subjekt. Vgl. zu 20 16 und zu שָׁכַב 15 18. תֶּבֶל, √בלל mengen (s. zu 2 4f.) oder befeuchten, eine Bildung wie תֶּמֶס Ps 58 9 von מָסַס, ist offenbar ein starker Ausdruck.

d) **18 24–30 Paränetischer Schluss.** **24** Mit dergleichen beflecken sich die Heiden (גּוֹיִם ist schon ganz und gar religiös-sittlicher Qualitätsbegriff geworden). Man ist nicht wie diese andern Menschen und will nicht wie sie sein; unwillkürlich denkt man schon an Lk 18 11; den Grund zu diesem Gedanken hat Hosea (9 1) gelegt (vgl. Bertholet Stellg. d. Israel. zu d. Fremden 83). **25** Zum Gedanken s. d. allg. Bem. z. Cap. Zu וַתָּקִא vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 74 l. **27** הָאֵל, achtmal im Pentat. (vgl. I Chr 20 8) wie im Phönic. (CIS I 1 3 22 14 5 93 3, vgl. Plautus Poen. V 1 9) = הָאֵל = הָאֵלֶּה (vgl. Driver z. St.). **28** קָאָה, nach den Acc. Partic. (mit zu ergänzendem הִיא); doch ist vielleicht richtiger קָאָה zu betonen. St. הַגּוֹי liest Driver hier und 20 23 nach LXX Pesch. Targ. wie v. 24 den Plur. Beachte den Gedanken, dass die Sünde Befleckung des Landes ist und dies seitens Jahwes Ahndung verlangt; so fest ist Jahwe mit dem Lande verwachsen (vgl. noch Smend Rel.-Gesch.[2] 315f. und s. zu 19 23–25 25 23 26 42). **30** Zu נַעֲשׂוּ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 63 c.

2) **Cap. 19 Allerhand Vorschriften für das sittliche und religiöse Leben.** **2** Gleich zu beachten ist wieder der Gesichtspunkt, unter den die folgenden Gebote gestellt werden; denn Gottes Heiligkeit ist hier nicht wie bei den Propheten seine sittliche Majestät sondern seine kultische Exklusivität (vgl. Smend l. c. 325f.). Zu **3** vgl. Ex 20 9–11 12. Die Mutter steht auch 21 2 voran, ob mit besonderer Absicht, wie schon Eliezer ben Hyrkanos (c. 100 n. Chr.) meinte? Den Vater fürchte nämlich der Mensch eher als die Mutter, weil er ihn im Gesetze unterweise. Zur Bedeutung des Sabbaths (vgl. v. 30 26 2) im Exil s. zu Hes 20 12. **4** entspricht Ex 20 3f. אֱלִילִים bezeichnet von Haus aus vielleicht doch wirklich Götter (vgl. minäisches אלאלות, Nöldeke Sitzungsber. d. Berliner Akad. 1882 1191), so dass die Kombination mit den „Nichtsen" (√אל) lediglich spätere Umdeutung wäre. Jes braucht es zuerst für die Götzen; im Pent. kommt es blos noch 26 1 vor. Zu אֱלֹהֵי מַסֵּכָה s. zu Ex 34 17. **5–8** gehört mit 22 29f. zusammen und steht mit diesem als Ganzes in Übereinstimmung mit 7 15–18 (P). Der Unterschied dagegen besteht aber

darin, dass H die תּוֹדָה nicht zu den זִבְחֵי שְׁלָמִים rechnet (vgl. 22 21 ff.) und also für diese schlechthin eine Vorschrift geben kann, die nach P nur für zwei ihrer Unterarten giltig gewesen wäre (vgl. 7 16 ff. gegenüber 7 15). Zu לִרְצֹנְכֶם s. zu 1 3; zu v. 7 s. zu 7 18; zu נָשָׂא עָוֹן (v. 8) s. zu Hes 4 4. Die Schuld des Übertreters ist die des μὴ διακρίνων I Kor 11 29, d. h. dass er keinen Unterschied macht zwischen dem, was heilige, und dem, was profane Speise ist: damit zieht er das Heilige ins Profane hinab (חִלֵּל), und hinter dieser religiösen, kultischen Sünde scheint für den Verf. die ethische des Ungehorsams gegen die Vorschrift in den Schatten gestellt zu sein. Zu אֹכְלָיו mit Sing. s. zu 17 14. **9** f. die Nachlese betreffend.

Eine wörtliche Wiederholung dieses Gebotes bringt 23 22. Nur steht dort st. לִקְצֹר (v. 9a): בְּקֻצְרְךָ; namentlich aber fehlt v. 10a. Das ist bedeutsam: die Weglassung erklärt sich nämlich daraus, dass für eine das Erntefest betreffende Vorschrift blos das mitzuteilen war, was auf die Ernte Bezug hatte. Das macht aber den Eindruck, als sei die Verwendung des Gebotes in jenem Zusammenhange eine sekundäre, und damit ist das Präjudiz geschaffen, dass es hier, wo überhaupt ähnliche Vorschriften aneinander gereiht sind, ursprünglich sei. Weiterhin kommt sein Verhältnis zu Dtn 24 19–22 in Betracht: dass es jener Stelle gegenüber sekundär sei, habe ich zu Dtn 24 19 ff. zu zeigen gesucht. Nachzutragen habe ich blos, worauf mich Oort (ThT 1900 286) hinweist, dass dergleichen Bestimmungen wie auch Dtn 23 25 f. ihren Ursprung vielleicht nicht nur in humanitären Rücksichten haben, sondern als ein umgedeutetes Überbleibsel aus den alten Zeiten kommunalen Grundbesitzes verstanden sein wollen.

9 Zu בְּקֻצְרְכֶם vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 61 d. **10** פֶּרֶט, ἅπ. λεγ., √פרט abreissen; vgl. M. Pea VII 3: „Was ist פֶּרֶט? Das, was beim Abschneiden zur Erde fällt“ (Strack). Zu **11** vgl. Ex 20 15 f. 23 7. Es liegt nahe, das Ableugnen zum Diebstahl in Beziehung zu setzen (5 21 Ex 22 7 vgl. unser „Hehler und Stehler“). Zu **12** vgl. Ex 20 7; vielleicht ist spec. an falsches Zeugnis vor Gericht gedacht (Ex 20 16). Der Numeruswechsel in v. 12b wirkt um so härter, als die Negation von v. 12a fortwirkt. Hatte dabei R^h seine Hand im Spiele (vgl. 18 21)? Indessen hat LXX den Plur. Zu **13** vgl. Dtn 24 14 f. Die Notwendigkeit einer solchen Vorschrift illustriert z. B. Jer 22 13. Zu **14** vgl. Dtn 27 18; zur Betonung וְיָרֵאתָ Ges.-Kautzsch[26] § 49 k. Motiv für die humane Behandlung von Tauben und Blinden wird die Jahwefurcht nicht, sofern Jahwe ihr Schöpfer ist (Ex 4 11), sondern ihr Beschützer und Rächer wie aller Hilfsbedürftigen. Zu **15** vgl. Ex 23 2–8 Dtn 16 19 f. Die übliche Vorschrift ist hier einmal umgekehrt: auf den Armen soll man nicht Rücksicht nehmen (נָשָׂא פָנִים = πρόσωπον λαμβάνειν) d. h. ihn nicht begünstigen, nur weil er arm ist. Diese „proletarische Tendenz“ spricht darum aber noch nicht für die Richtigkeit des Textes in Ex 23 3 (s. z. St.). הָדַר ist ungefähr unser „schön thun“. **16a** steht wohl in engstem Zusammenhang mit v. 16b: *Du sollst nicht auftreten wider das Blut* (d. h. Leben) *deines Nächsten,* indem du eine verläumderische Klage gegen ihn einbringst, vgl. Ex 23 7. הָלַךְ רָכִיל sonst blos in Prv und Jer. **17** f. Ermahnung zu Versöhnlichkeit und Liebe.

Die Worte erheben sich zum H ö c h s t e n, was die atl. E t h i k hat l e i s t e n k ö n n e n. Schon בִּלְבָבְךָ zeigt, wie sie hier aus der That in die Gesinnung eingeführt ist. Den Volksgenossen soll man nicht hassen, auch wo man etwas wider ihn hat, vielmehr den Weg der Ermahnung einschlagen, und, selbst wo man persönlich beleidigt ist, ihm nicht

nachtragen, ja schliesslich ihn lieben wie sich selbst. Kein Wunder, dass Jesus an dieses Gebot, das er das grösste nennt (Mk 12 31 u. Par.), direkt anknüpfen konnte (vgl. auch Mt 18 15), und Paulus stellt es nicht minder hoch Rm 13 9 Gal 5 14, vgl. Jak 2 8: νόμος βασιλικός. Aber in Jesu Munde ist das Wort von der Nächstenliebe doch etwas Neues geworden: denn wer ist der Nächste (Lk 10 29)? Nicht der Priester und nicht der Levit sondern der Samariter. Dagegen bezeichnet אָח sowohl als רֵעַ im AT nur den Volksgenossen, und Stade (Gesch. Isr. I 510 Anm. 3) ereifert sich nicht umsonst gegen jüdische Entstellungen dieser Thatsache. Höchstens der Ger wird in das Liebesgebot mit eingeschlossen (vgl. v. 34 Dtn 10 19); aber dieses Vorrecht muss er damit erkaufen, dass er die schwere Bürde des Gesetzes auf sich lädt. Den ersten Ansatz zur jüdischen Lehre, dass Nächstenliebe allen Menschen gegenüber zu hegen sei, sieht Strack bei Ben ʿAzzaj, etwas über 1 Jh. n. Chr.; s. Midrasch Siphra zu Lev 19.

17 Für עָלָיו wird die Bedeutung *seinethalben* durch 22 9 Num 18 32 sichergestellt. **18** נָטַר den Zorn bewahren, mit אֵת blos hier (Na 1 2 mit לְ, sonst absolut: Jer 3 5 12 Ps 103 9). אָהַב mit לְ (vgl. v. 34) noch II Chr 19 2 (nicht 19 12 Ges.-Buhl). Zu **19** s. zu Dtn 22 9–11. Dass unsere Stelle die dortigen Vorschriften unter dem Gesichtspunkt des Verbotes von Heterogenem כִּלְאַיִם zusammenfasst, scheint nur zu zeigen, wie unserm Autor das Verständnis ihres ursprünglichen Sinnes gänzlich entschwunden ist (vgl. Oort ThT 1898 109 1900 286). Die Scheu vor Bastarden teilen die Juden mit den Beduinen (Benzinger Archäol. 38). Maultiere kamen trotzdem in Israel vor (II Sam 13 29 18 9 I Reg 1 33 18 5 I Chr 12 40 vgl. Esr 2 66: 245), und schwerlich stammten sie alle aus der Fremde (vgl. I Reg 10 25 Hes 27 14 Jes 66 20). Zum ursprünglichen Sinn von כִּלְאַיִם bei der Aussaat s. zu 17 7; zu שַׁעַטְנֵז (wie Dtn 22 11) vgl. jetzt noch Goldziher (ZATW 1900 36f.), der die Notiz arabischer Lexikographen anführt, dass zur Ausübung gewisser Zauber der Zauberer Baumwolle und Schafwolle mit einander vermengt. Die Notiz Josephus Ant. IV 8 11 bleibt dunkel. **20—22** Verhalten für den Fall der Unzucht mit einer schon vergebenen Sklavin. Zu שִׁכְבַת־זֶרַע s. zu 15 16. Zu נֶחֱרֶפֶת (nur hier √חָרַף pflücken = deflorieren?) vergleicht man חֲרוּפָה im judäischen Hebr. (Levy Neuhebr. WB II 114). Es handelt sich um die Sklavin, die zugleich Kebse ist (die אָמָה von Ex 21 7ff.), und zwar hat sie im betr. Falle die nach Ex 21 8 11 für sie mögliche Lösung oder Freiheit noch nicht erlangt. St. הָפְדֵּה ist vielleicht הִפָּדֵה zu punktieren (vgl. Driver z. St. und Benzinger zu II Reg 3 23). חֻפְשָׁה (Akkus.) Freiheit ist ἅπ. λεγ., ebenso בִּקֹּרֶת, dessen Sinn nicht feststeht: Untersuchung? Unterscheidung? offene Frage? Wegen לֹא יוּמְתוּ ist doch wohl die Strafe schon mit angedeutet, also etwa: Ahndung, Züchtigung. Sie besteht nach M. Kerith. II 4 in Schlägen. Todesstrafe (20 10) tritt nicht ein, weil das zugleich einen Eingriff in das Besitzerrecht des Herrn der Sklavin bedeuten würde. Von demselben Gesichtspunkte aus, d. h. weil der Schuldige sich an fremdem Eigentum vergriffen hat, fordern **21**f. ein Schuldopfer von ihm (vgl. die Schlussbem. zu 5 14–26 S. 17f.). Rp, der die Verse eingefügt hat (s. d. allg. Bem.), könnte durch sie eine ursprüngliche Strafbestimmung verdrängt haben. **23—25** Nutzniessung neugepflanzter Fruchtbäume.

Der Ertrag neugepflanzter Bäume kommt dem Menschen erst im fünften Jahre zu Gut, im vierten Jahwe, d. h. dass ihm die Erstlinge des Bodenertrages ebensogut gehören wie in der Nomadenzeit die Erstlinge von der Herde: so ganz ist er der בַּעַל des Landes

geworden (vgl. zu 18 28). Aber die ersten drei Jahre? Natürlich kann man darauf hinweisen, dass er in diesen Jahren so wie so nur ein minimer ist und ebensowenig geeignet, Gott dargebracht als zu menschlichem Niessbrauche verwendet zu werden (vgl. z. B. Josephus Ant. IV 8 19). Aber schon die religiöse Terminologie des Gesetzes (vgl. עֲרֵלִים) könnte die Vermutung begünstigen, dass wir es hier mit den Nachwirkungen von Vorstellungen anderer, superstitiöser Art zu thun haben, dass das לֹא יֵאָכֵל (v. 23) also auf gleicher Stufe mit den übrigen Speiseverboten steht. Es mochten nämlich die Bäume ursprünglich unberührt gelassen werden, damit die Feldgeister (vgl. zu 17 7) den geschuldeten Anteil erhielten. Eine ähnliche Vorstellung wird zu 23 14 zu erörtern sein, und vergleichen lässt sich z. B., dass noch heute in Arabien der Ǧinn einer Örtlichkeit oder die Erddämonen durch Sprengen von Blut günstig gestimmt werden, wenn ein Landstück zum ersten Male gepflügt wird und dgl. (vgl. R. Smith Rel. d. Sem. 124 Anm. 198). Also die hier kodificierte Praxis dürfte alt sein, mag auch die Übertragung des Begriffes der Vorhaut auf die Bäume moderne Abstraktion sein (Wellh. Compos.[3] 154).

23 עָרֵל, blos hier (Hab 2 16 ist Textfehler), ist denomin., aber nicht im Sinn von LXX Vulg. Targ.: die Vorhaut abthun, sondern im Gegenteil: als Vorhaut betrachten (Dillmann), d. h. sie stehen und sich entwickeln lassen; das beweist עָרֵל = einer der die Vorhaut hat. Hart ist der Plur. עֲרֵלִים, aber schwerlich zu beseitigen (Driver). **24** הִלּוּלִים steht noch Jdc 9 27 zur Bezeichnung des kanaan. Weinlesefestes, das seinen Namen vom lauten obligaten Jubel (vgl. das arab. Tahlil, Wellh. Arab. Heident. 110f. und das jüd. aram. הִלּוּלָא Hochzeitsjauchzen) zu haben scheint; hier heissen so die geweihten Früchte, wohl weil sich ihre Darbringung unter ähnlichem Festjubel vollziehen soll. Über die Lesart חִלּוּלִים „Profanwerdung" s. Geiger Urschrift 181 ff.; Sitzgsber. d. Berl. Akad. 1883 331. **25** Die Aussicht auf den grössern Erntesegen, der auf die Gesetzesbefolgung gelegt ist, ist wieder einmal ein Beispiel für die Einwirkung utilitaristischer Gedanken auf die jüdische Gesetzesmoral. Zu **26**[a], dem Verbot des Blutgenusses, s. zu 17 10–12; zu **26**[b], dem Verbot der Zauberei, s. zu Dtn 18 10. נִחֵשׁ geht wohl aber doch nicht auf Schlangenzauber, sondern heisst, arab. und syr. Sprachgebrauch entsprechend, auf Omina sehen (s. z. B. Kittel zu I Reg 20 33). **27** נִקֵּף eig.: kreisen, hier elliptisch: *ihr sollt den Rand eures Haupthaares nicht kreisförmig abschneiden.* Das geht gegen eine z. B. für die Araber bezeugte Tonsur, bei der nur ein Haarschopf auf der Mitte des Kopfes übrig blieb. Verboten wird sie wie das Haarscheren als Trauerzeichen (vgl. zu Dtn 14 1 Hes 44 20), weil sie ursprünglich kultischen Grund hatte, vgl. Jer 9 25 25 23 49 32 und dazu Herodot III 8, wonach sie dem Gotte Orotal galt. Für den Opfercharakter des Abschneidens der Haare ist beweisend, dass dem Haar z. T. Mehl beigemengt wurde (Wellh. Arab. Heident.[2] 124). Zu den Haaropfern der Semiten überhaupt s. R. Smith Rel. d. Sem. 248—255. Gleicherweise ist das Verbot zu verstehen, die Bartecken zu verstümmeln (LXX: Plur.); vgl. 21 5, Brief Jer 30. Von den Arabern bezeugt Plinius 6 32: barba abraditur, praeterquam in superiore labro. **28** Verbot der Körpereinschnitte und der Tättowierung. Zu ersterm (שֶׂרֶט; 21 5: שָׂרֶטֶת ἅπ. λεγγ.) als Rudiment ehemaligen Totenkultes s. zu Dtn 14 1, wo auch schon die Posteriorität dieser Vorschriften Jer 16 6 Hes 7 18 gegenüber angemerkt ist, und vgl. R. Smith Rel. d. Sem. 247 f. Analogien bei Dillmann. Die Tättowierung (קַעֲקַע ἅπ. λεγ.) ist die Einritzung von

Zeichen ursprünglich ebenfalls kultischer Art (Totemzeichen?), daran die Genossen desselben Kultes einander wiedererkennen; vgl. noch R. Smith l. c. 259 Anm. 577; ZATW 1894 250–318, wo auch Analoges von andern Völkern aufgeführt ist. Noch heute lassen die Mekkaner ihren Kindern drei Einschnitte in beide Wangen machen, um sie gegen das böse Auge zu schützen (Snouck Hurgronje Mekka II 120f.). **29** לְהַזְנוֹתָהּ heisst wohl: zur professionellen Hure werden lassen (vgl. 21 9), ob im Dienste eines Kultes (vgl. Dtn 23 18)? Dann erhielte תְּחַלֵּל eine besondere Schärfe. Es steht, sofern ihrer Bestimmung nach die Israelitin קְדֹשָׁה (scil. לַיהוָה!) sein soll (v. 2). Zu **30** vgl. v. 3 26 2. מִקְדָּשִׁי setzt die einheitliche Kultusstätte voraus. Zu **31**, dem Verbot der Befragung des Totenorakels, s. zu Dtn 18 11. Inzwischen hat H. Pres. Smith אוֹב als sachliches Objekt nachzuweisen gesucht und zwar als Menschenschädel, der durch abergläubische Riten zu magischem Gebrauche zubereitet worden sei. Damit aber reimt sich 20 27 schwerlich, und ebenso schwierig dürfte es sein, in dem mit אוֹב immer zusammengenannten יִדְּעֹנִי etwas Entsprechendes zu finden. Zur Sache vgl. noch den interessanten Artikel: Ventriloquie, nécromancie, divination etc. von P. Garnault Revue Scientif. 1900 No. 21 641–655. **32** Ehrfurcht vor dem Alter. Vgl. z. B. die ägypt. Regel: „Setze dich nicht, während ein Anderer steht, der älter ist als du" (Erman Ägypten I 238). Andere Analogien bei Dillmann. Zum begründenden Motiv s. zu v. 14. Zu **33**f. zu Gunsten des Ger vgl. Ex 22 20 23 9 Dtn 10 19, wo sich schon die gleiche Begründung findet, dagegen ist neu die Gleichstellung mit dem אֶזְרָח (s. zu Hes 47 22f.). St. אִתְּךָ (v. 33) drücken Sam. LXX Pesch. Targ. אִתְּכֶם aus (vgl. Driver). Zu v. 34 s. zu v. 18. Zu **35**a, Gerechtigkeit im Gericht, vgl. zu v. 15; zu **35**b **36**, rechtes Mass und Gewicht, Dtn 25 13–16 Hes 45 10f. מִדָּה ist spec. Längenmass, מְשׂוּרָה (nur noch Hes 4 11 16 I Chr 23 29) das Hohlmass. Als solches wird das Hin angeführt (= 6,07 l.), wie das Epha (= 36,4 l.) als Gewichtseinheit.

3) **Cap. 20. Strafbestimmungen, insonderheit gegen Unzuchtssünden.**

a) **20 1–6 Bestrafung abgöttischer Übung.** **2** Die Einführung wie 17 3 8 10 13, zumal wenn auch hier (wie 17 13) nach Sam. und einigen Codd. st. מִבְּנֵי zu lesen ist מִבֵּית. Zum Molochopfer s. zu 18 21; zu מוֹת יוּמָת Ges.-Kautzsch[26] § 113 w; zum Sinn der Steinigung zu Dtn 13 11. Sie soll durch das Volk (עַם־הָאָרֶץ, vgl. 4 27) vollzogen werden; dagegen schreitet nach **3** Gott selbst zum Gericht gegen den Schuldigen ein. R[h] hat also blos zwei parallele Vorschriften, die er vorfand, nebeneinandergestellt, und v. 4f. den Ausgleich geschaffen. Eine Verunreinigung des Heiligtums ist das Molochopfer, sofern es eine perturbatio sacrorum bedeutet. Bei שֵׁם könnte man in diesem Zusammenhang an den Namen denken, sofern er sich an der Kultstätte bekannt gegeben hat und dort angerufen wird (fast = Kultus); doch vgl. zu 18 21. **4** Zu הֶעְלִים עֵינַיִם vgl. Hes 22 26; zum Dag. orthophonicum in הַעְלֵם und יַעְלִימוּ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 13 c. **5** Zu וְשַׂמְתִּי st. וְאָתֵּן (vgl. v. 3 6 17 10) verrät sich der abweichende Sprachgebrauch des Red. וּבְמִשְׁפַּחְתּוֹ hätte Hes nicht geschrieben (vgl. zu Hes 3 16–21 sub 1) p. 20). Zu **6** vgl. v. 27 19 31.

b) **20 7–21 Bestrafung der Blutschande.** Ob **7**f. Unterschrift zum Vorigen

(wie 19 37) oder Überschrift zum folgenden (wie 19 2) seien, ist eine ziemlich müssige Frage. Mit diesen Worten verknüpft einfach R^h die folgenden Verbote, die er wohl schon als geschlossene Reihe vorfand, mit den eben behandelten, die er selber, wie v. 2f. zeigen, aus verschiedenen Quellen zusammengetragen zu haben scheint. Er hat dann natürlich in v. 9 כִּי eingefügt. v. 7f. auf zwei Redaktoren zu verteilen (v. 7^a 8^b; v. 8^a 7^b, Bäntsch 32), halte ich für gänzlich grundlos. Natürlich gehört v. 9 (Bestrafung der Elternverächter) eigentlich nicht unter den oben gewählten Titel; aber die Verbindung ergiebt sich von selbst, da die mit Strafe bedrohten geschlechtlichen Vermischungen Vergehungen gegen das verwandtschaftliche Blut sind.

7 Die Heiligung besteht nach dem Folgenden speciell in der Vermeidung geschlechtlicher Verunreinigung (s. zu 18 2). Seinerseits „heiligt“ Jahwe Israel **8**, indem er ihm die h. Verfassung mit den entsprechenden חֻקֹּת giebt, durch die er es aus allen übrigen Völkern heraushebt, um es sich zu seinem Dienste auszusondern. Zu **9** vgl. 19 3 Ex 21 17 Hes 22 7 Prv 20 20 Mt 15 4. דָּמָיו בּוֹ (wie Hes 18 13) ist ein Charakteristikum dieses Abschnittes. Die Schuld ist derart, dass durch sie das Leben verwirkt ist. Zu **10** vgl. zu 18 20 Dtn 22 22 Hes 16 40 Joh 8 5 (Steinigung). Analoge Bestimmungen ausser bei Post, Familienrecht 358f. bei Dillmann 598f., der auch für das Folgende einige Analogien aufführt. אִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת־אֵשֶׁת ist als dittographisch zu streichen (vgl. Driver). Zu **11** vgl. 18 8 Dtn 27 20; zu **12**: 18 15, zu תֶּבֶל zu 18 23; zu **13**: 18 22; zu **14**: 18 17. „אֶת ist ein durch das folgende וְאֶת veranlasster Schreibfehler“ (Bäntsch). Die Verbrennung erscheint nicht als selbständige Todesstrafe, sondern als Verschärfung zu einer andern hinzu (vgl. Jos 7 15 25). Zu **15**f. vgl. zu 18 23 Ex 22 18 Dtn 27 21. St. אֹתָהּ l. אִתָּהּ, entsprechend 15 18 (vgl. Driver). Zu **17** vgl. 18 9. חֶסֶד nicht: Ausartung der Liebe (Saalschütz mos. Recht 793), sondern aram. חֶסְדָּא = opprobrium, ebenso Prv 14 34 (entsprechendes חִסֵּד beschämen Prv 25 10). Die Weitschweifigkeit im Ausdruck weist auf redaktionelle Zuthaten, auf deren Ausscheidung übrigens nicht viel ankommt (vgl. dafür Bäntsch 33: Red.: von וְרָאָה bis עֶרְוָתוֹ, ferner וְנִכְרְתוּ bis עַמָּם). Ebenso ist **18** (vgl. 18 19) erweitert. „Sicher original ist nur der Vordersatz“ (l. c.). Indessen halte ich es für unrichtig, wenn Bäntsch meint, Rp könnte auch die Strafandrohung geschrieben haben. Diese steht vielmehr in direktem Widerspruch zu P, 15 24 (s. z. St.). Zu דָּוָה vgl. zu 12 2. Zu **19** vgl. 18 12f. Das auffällige תְּגַלֵּה (z. Form s. zu 18 7) scheint durch Reminiscenz an 18 12f. durch einen Abschreiber verschuldet zu sein. Zu **20** vgl. 18 14. Neu ist die Strafe: *sie sollen kinderlos sterben;* das soll nach rabbin. Auslegung im Gegensatz zu **21** bedeuten, dass die Kinder vor den Eltern sterben, nicht, dass diese überhaupt keine bekommen. Man weiss, was im AT Kindersegen bedeutet (vgl. Ps 127 4f.). Zu v. 21 vgl. 18 16.

c) **20 22–27 Schlussparänese und Gesetzesnachtrag.** Vgl. 18 24–30 spec. v. 26 28 (ebendort vgl. zu הַגּוֹי **23**). **24** Zum Lande fliessend von Milch und Honig s. zu Dtn 6 3. הִבְדַּלְתִּי kommt sachlich mit מְקַדִּשְׁכֶם (v. 8) überein (s. zu v. 8 18 24 und vgl. v. 26). Unwillkürlich kommt mir bei der gegenwärtigen Verbindung von **25** mit v. 24 der Verdacht, Rp (s. oben die allg. Bem.) habe eine Vorstellung vorgeschwebt, als sei das Verhältnis Israels zu den andern Völkern wie das der reinen Tiere zu den unreinen. Thatsächlich lässt sich

dieser Gedanke später ja belegen, vgl. Hen 89f., wo Israel unter dem Bilde der Schafe, die andern Völker unter dem wilder Tiere erscheinen; ebenso werden sogar, wie die Zuteilung von Jes 56 9 zur vorangehenden Haphtare beweist (vgl. Duhm z. St.), die künftigen Proselyten unter dem Bilde wilder Tiere betrachtet. St. לְטַמֵּא liest Driver unter Vergleichung von I Reg 8 53: לְטַמֵּא. Zu **26** vgl. 19 2; zu **27** zu v. 6 2 9.

III. Von Priestern, heiligen Gaben und Opfern
Cap. 21 22.

Zur Analyse. Cap. 21f. bilden durch ihren relativ geschlossenen inhaltlichen Zusammenhang wieder ein Stück für sich. Dieser Inhalt bringt sie P nahe. Formell aber lassen sich eine ganze Anzahl von Indicien zum Beweise vereinigen, dass ihr Kern H angehört. Entscheidend ist schon, dass ihre Vorschriften unter den Gesichtspunkt der Heiligkeit gestellt werden (21 8 15 23 22 9 16 32 vgl. 20 7f.), dass ferner über die Priester in dritter Person gehandelt wird. Im Einzelnen seien folgende sprachliche Wendungen H's aufgeführt: אֲנִי יְהוָֹה, z. T. mit Erweiterungen 21 8 12 15 23 22 2f. 8f. 16 30 31–33, das häufige חִלֵּל 21 4 6 9 15 23 22 2 15 32, spec. mit שֵׁם אֱלֹהִים 21 6 (vgl. 18 21 19 12) resp. שֵׁם קָדְשִׁי 22 2 32 (vgl. 20 3); נֶפֶשׁ (Leiche) 21 1 22 4 (vgl. 19 28); שְׁאֵר 21 2 (vgl. 18 6); שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת 22 9 (vgl. 18 30); נָשָׂא חֵטְא (עָוֹן) 22 9 16 (vgl. 19 8); לֹא יֵרָצֶה 22 23 25 (vgl. 19 7); לִרְצֹנְכֶם, לְרָצוֹן 22 19–21 29 (vgl. 19 5); מִקְדָּשׁ st. אהל מועד 21 12 23 (vgl. 19 30 20 3); אִישׁ אִישׁ 22 18 (vgl. 17 3 8); לֶחֶם אֱלֹהִים 21 6 8 17 21f. 22 25 (in P dageg. לֶחֶם אִשֶּׁה לַיהוָֹה 3 11 Num 28 24 vgl. Lev 3 16 Num 28 2); die Voranstellung der Mutter vor den Vater 21 2 (vgl. 19 3).

Neben diese formalen Gründe treten bei näherer Beobachtung auch inhaltliche. Die priesterliche Hierarchie ist noch nicht bis zu dem Grade durchgeführt, dass im Verhältnis zum Hohenpriester die gewöhnlichen Priester Söhne hiessen, sie sind nur seine Brüder (21 10). Entsprechend heisst es 22 3 זַרְעֲכֶם st. זַרְעֲךָ resp. זֶרַע אַהֲרֹן, wie in den dem Schlussredaktor zugehörigen Zusätzen. Die Unterscheidung von קֹדֶשׁ und קֹדֶשׁ קָדָשִׁים inbezug auf h. Gaben, 21 22 nachgetragen, kennt Cap. 22 entschieden nicht. Ferner zwei nicht zu unterschätzende argumenta e silentio: Nach 22 14 soll, wer durch Versehen ein קֹדֶשׁ isst, es mit $^1/_5$ Zuschlag ersetzen. Des Schuldopfers, das in solchem Falle (5 15f.) P dazu verlangt, wird mit keinem Worte Erwähnung gethan. Ferner werden 22 17 ff. Schuld- und Sündopfer völlig ignoriert, an einer Stelle, wo sie P sicher genannt hätte. Wie 17 8 spricht der Verf. aber blos von עֹלָה und זֶבַח שְׁלָמִים. Wenn er dabei wieder die Einteilung in נְדָרִים und נְדָבוֹת kennt, so begründet dies P gegenüber einen neuen Unterschied: P hat für עֹלָה überhaupt keine Distinktion, für זֶבַח שְׁלָמִים dagegen eine Dreiteilung, indem er die תּוֹדָה dem ז' שְׁלָמִים unterordnet, während 22 29 זֶבַח תּוֹדָה dem ז' שְׁלָמִים relativ selbständig gegenübersteht.

Neben all diesen Differenzen lässt es die oben angedeutete Verwandtschaft der Materie mit P verständlich genug erscheinen, dass gerade hier Rp sich zu einigen Eingriffen in den Text veranlasst sehen konnte. Auf ihn sind zunächst wie in den vorigen Capp. die Überschriften resp. Unterschriften zurückzuführen: in Cap. 21 v. 1 bis אֲלֵיהֶם, v. 16 17ª 24; in Cap. 22: v. 1 2 bis בָּנָיו, v. 3 bis לְדֹרֹתֵיכֶם, v. 17 18ª 26. Das ist schon darum ganz deutlich, weil von den Priestern trotz der Überschriften, welche die Rede an sie ergehen lassen, in den Vorschriften selbst in dritter Person die Rede ist und ihre Bezeichnung „Aaron und seine Söhne" zu מֵאֶחָיו 21 10 (s. oben) schlechterdings nicht passt. Diese letzte Differenz zwischen H und P hat Rp geradezu zu Veränderungen des vorgefundenen Textes geführt. מִזַּרְעֲךָ 21 17 hat H sicher nicht geschrieben, es wird wie 22 3 מִזַּרְעֲכֶם (Bäntsch 39), vielleicht מִזֶּרַע הַכֹּהֲנִים (Horst 22, Driver) geheissen haben; die Änderung geschah wohl gleichzeitig mit der zugesetzten Überschrift; Rp verrät sich auch in לְדֹרֹתָם; ebenso ist 21 21 מִזֶּרַע אַהֲרֹן הַכֹּהֵן zugefügt: das zeigt schon die ungehörige Stellung der Worte vgl. mit v. 17. Weiter gehört Rp an: vermutlich אִשֵּׁי יְהוָֹה resp. לַיהוָֹה 21 6 21 (mit den zugehörigen Worten) 22 22 (do) 27; ferner was sich auf Aarons Salbung bezieht (nach Cap. 8): in 21 10 אֲשֶׁר־יוּצַק bis

הַבְּגָדִים sowie v. 12[b]; in v. 22: מִקָּדְשֵׁי הַקֳּדָשִׁים וּמִן־הַקֳּדָשִׁים (s. oben); v. 23: אַךְ אֶל־הַפָּרֹכֶת לֹא יָבֹא; der Vorhang gehört zum אֹהֶל מוֹעֵד (s. oben). Ungleich schwieriger ist es, in Cap. 22 den Anteil von Rp genau zu bestimmen. Das zeigt auch z. B. die Unsicherheit des Versuches Horst's (22 ff.), dem sich Kuenen (§ 15, 5 S. 265) fast ganz anschliesst. Die oben zusammengestellten sprachlichen wie inhaltlichen Gründe veranlassen mich, fast das ganze Cap. für H in Anspruch zu nehmen (ähnlich Driver); spez. für v. 1–16 dürfte als massgebend festzuhalten sein, dass die einfache Nennung von קֳדָשִׁים (ohne Unterscheidung von קֹדֶשׁ קֳדָשִׁים) wie auch v. 14 (s. oben) auf H hinweist. Trotzdem sind m. E. 22 4–7 Rp zuzusprechen, weil diese Verse ganz und gar auf Cap. 13—15 fussen, die von H verschieden sind (vgl. zu 20 18). So versteht sich auch מִזֶּרַע אַהֲרֹן v. 4 ohne Weiteres. Ob ihm wegen der ungeschickten Wortstellung in v. 2 אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי angehört (Driver, Carpenter), ist natürlich völlig irrelevant. Ob innerhalb des Restes des Cap. Rp nicht doch hin und wieder die Hand im Spiele gehabt habe, wie man aus gewissen Ausdrücken schliessen möchte (vgl. das schon erwähnte אִשֶּׁה לַיהוָה v. 22 27), ist selbstverständlich leicht möglich, aber ziemlich gleichgültig.

Was nach Abzug dessen, was Rp zuzuteilen ist, übrig bleibt, bestätigt unsere bisherige Annahme eines R[h], der die ursprünglich getrennten Bestandteile von H vereinigt habe. Dagegen halte ich Bäntsch's Annahme, Cap. 21f. seien in der Weise litterarisch selbständig gewesen, dass für sie wieder ein besonderer Redaktor anzunehmen wäre, für unbeweisbar. Er bauscht m. E. den Unterschied gegen die Gesetzgebung Cap. 18—20 zu sehr auf und kann das nur auf Grund von zwei Annahmen, die ich für unzutreffend halte. Die eine ist die schon besprochene Verteilung von 20 7f., die andere von 22 31–33 auf eine doppelte redaktionelle Thätigkeit. Wenn er ferner (S. 36) das paränetische Element, das in Cap. 18—20 einen so breiten Raum einnehme, Cap. 21f. vermisst, so versteht sich dieses minus hier leicht bei der Verschiedenheit der behandelten Materie, sind es doch z. T. Priestervorschriften, die sie enthalten, und überdies wird der besagte Unterschied um etwas reduziert bei meiner Annahme, dass in Cap. 18 die Paränese z. T. von einem andern als R[h] herrührt (s. S. 62f.). R[h] weise ich hier zu: in Cap. 21 v. 6 8 („8[a] vielleicht aus einer ältern Quelle, um die Heiligkeit des Priestertums nachdrücklich hervorzuheben", Carpenter); in Cap. 22: v. 2 9 15f. 31–33. Kleinere Eingriffe in den Text, die sich durch Numeruswechsel und dgl. (vgl. zu 22 15) vielleicht noch kenntlich machen könnten, schliesse ich nicht aus, aber ich halte sie für zu unbedeutend, um darauf einzugehen.

1) Cap. 21. Die Priester betreffende Vorschriften.

a) 21 1–9 die gewöhnlichen Priester betreffend. 1[a] ist eine schon an sich ungewöhnliche Einführungsformel. Über die verunreinigende Wirkung, die von einem Toten (= נֶפֶשׁ) ausgeht, vgl. Num 19 11 ff. Das ist im Grunde ein Protest des strengen Jahwismus gegen einstmaligen Totenkult. Was im einen Kult heilig ist, ist notwendig für den andern unrein; das „Tabu" bleibt, aber eine verschiedene Wertschätzung knüpft sich dran. Parallele Verbote für Priester bei Ägyptern, Syrern, Griechen und Römern sind bei Dillmann (schon Knobel) zusammengetragen. Die Römer z. B. steckten vor dem Leichenhause einen Cypressenzweig auf, „ne quisquam pontifex per ignorantiam pollueretur ingressus" (Servius ad Aen. 3, 64). Die Pflichten eines atl. Priesters sind weit entfernt von dem, was wir als die nächstliegenden eines Seelsorgers betrachten! 2 Zu שְׁאֵר s. zu 18 6. 3 הַקְּרוֹבָה erhält seine Erklärung durch הַבְּתוּלָה: durch Vereiratung „entfernt" sich die Schwester, sofern der Übergang in eine andere Familie ursprünglich den Übergang in eine andere Kultgenossenschaft bedeutet. Im Übrigen, namentlich dafür, dass die Frau hier übergangen ist, s. zu Hes 44 25–27. 4 ist in seiner gegenwärtigen Gestalt unverständlich, und die vorgeschlagenen Korrekturen helfen nicht. Dill-

MANN hat בַּעַל in בְּאֵבֶל verbessern und v. 4 zu v. 5 ziehen wollen, und BÄNTSCH (111) hat vermutet, dass ein Wort ausgefallen sei und die Trauer um das eigene Weib durch den Vers erlaubt werden solle (doch s. zu v. 3). Ich meine, v. 4 bilde den Gegensatz zu v. 3, und emendiere לִבְעֻלַת־בַּעַל st. בַּעַל בְּעַמָּיו (vgl. Dtn 22 22; ein לְ vor בַּעַל scheinen Pesch. Vulg. thatsächlich gelesen zu haben, und בְּעַמָּיו mochte einem Abschreiber nach v. 1ᵇ in die Feder fliessen): *aber nicht verunreinigen soll er sich mit der verheirateten* (Schwester), *um sich zu entweihen;* nachträglich finde ich dieselbe Vermutung in BÄNTSCH's Komm. Zu לְהֵחַלּוֹ vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 67 t. **5 f.** Zum Verbot der heidnischen Trauergebräuche (LXX ausdrücklich: ἐπὶ νεκρῷ) s. zu 19 27 f. Hes 44 20 Dtn 14 1 f.; an letzterer Stelle eine entsprechende kultische Begründung wie hier. יִקְרְחָה (st. יִקְרְחוּ) erklärt sich ohne Weiteres als Schreibfehler, indem das Auge des Abschreibers schon auf das folgende Wort ging. Zum Opfer als Speise der Gottheit s. zu 3 11. **7–9** Ehehindernisse und Familienskandala. **7** Legitime Geburt war auch z. B. für den babyl. Priester ein Erfordernis (vgl. JBL 1900, 57 und 64 Anm. 24). חֲלָלָה als Name der geschwächten Jungfrau bezeichnet sie wohl nicht als profanata, sondern als perforata, vgl. den arab Ausdruck: eine undurchbohrte Perle = Jungfrau, sowie נְקֵבָה (doch vermutet SCHWALLY ZATW 1891, 181 ff., dass die Frau diesen Namen vielleicht von einer bei dem natürlich kultisch zu denkenden Vollzug der Ehe geschehenen Durchbohrung des Ohres [vgl. Ex 21 4–6] habe). Zum Verbot der Verstossenen (Dtn 24 1 ff.) vgl. Hes 44 22. Statt des zweimaligen יִקָּחוּ lesen WELLH. (Compos.[3] 159 Anm. 1) und DRIVER besser den Sing. in Übereinstimmung mit קָדֹשׁ הוּא und 8. St. מְקַדִּשְׁכֶם lasen LXX Sam.: מְקַדְּשָׁם, was DRIVER mit Hinweis auf v. 15 22 9 16 aufnimmt; indessen bleibt die Entscheidung unsicher, da der Vers redaktionell ist (s. oben). **9** Als „heilige" Person kann der Priester durch einen Fehltritt seiner Tochter, die sich dabei übrigens selbst „profaniert" (vgl. zu 19 29; תֵּחֵל, Niph. von חָלַל, GES.-KAUTZSCH[26] § 67 t), „profaniert" werden. Er ist nämlich, so lange sie in seinem Hause wohnt, für ihre Handlungen verantwortlich (vgl. zu Dtn 22 19 21 23). זְנוּת steht vielleicht im gleichen Sinne wie 19 29 (s. z. St.). Zur Strafe s. zu 20 14.

b) **21 10–15 den Hohenpriester betreffend.**

Diese Vorschriften bringen eine Steigerung der an die gewöhnlichen Priester gestellten Anforderungen der Heiligkeit. „Hier ist Hes übertrumpft. Die Forderung der Heiligkeit und äussern Reinlichkeit ist hier auf den Gipfel gestiegen. Zwar ist sie nicht auf alle Priester ausgedehnt wie bei Hes, aber um so schärfer und principieller hat sie sich auf eine Person, die des Hohenpriesters, gleichsam konzentriert" (BÄNTSCH 112). Übrigens erscheint hier der Name „Hohepriester" (הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל) zum ersten Male im Gesetz. Hes hatte ihn noch nicht gekannt (vgl. dagg. Hag 1 1). Aber das Charakteristische ist, dass im Verhältnis zu ihm die gewöhnlichen Priester noch „Brüder" sind (s. die allgem. Bem. oben).

10 Zu Salbung und Investitur s. zu 8 6–13 22–32; zum Verbot zu 10 6 Hes 44 20. **11** St. נַפְשֹׁת, was zu מֵת nicht passt, ist nach LXX Pesch. der Sing. zu lesen wie Num 6 6; durch letztere Stelle wird auch das עַל (gegen אֶל, KÖNIG Einl. 231) gestützt: *über die Leiche hin,* die man sich ausgestreckt zu denken hat. **12** *Aus dem Heiligtum soll er nicht hinausgehen,* scil. (wie 10 7) um sich mit der Leiche zu schaffen zu machen. Er käme sonst mit Un-

reinheit beladen zurück und übertrüge etwas davon aufs Heiligtum. Die zu Grunde liegende Vorstellung des Kontagiums der Unreinheit ist ebenso materiell als die Rp's, für den dem Kultmittel, dem Salböl v. 12[b], eine Heiligkeit inhäriert, die sich auf dessen Träger unmittelbar überträgt (vgl. *die Weihe des Salböls*). Wenn übrigens der Hohepriester das Heiligtum nicht verlassen darf, so muss mit demselben eine Wohngelegenheit verbunden gedacht sein (Bäntsch 142). Zu den Eheverboten **13—15** vgl. zu v. 7–9 Hes 44 22. Wenn זֹנָה (v. 14) nicht Glosse nach v. 7 ist, so ist nach Sam. LXX Vulg. וְזֹנָה zu lesen. מֵעַמָּיו auf das Priestergeschlecht zu beschränken (LXX Philo de monarch. II 11, p. 229 ed. Mang.) hat gegen sich v. 1. בְּעַמָּיו (v. 15) steht nicht müssig, sofern eine Entweihung des heiligen, d. h. von Gott zu seinem Dienst ausgesonderten Samens (מְקַדְּשׁוֹ, vgl. zu 18 21) eine Störung des Allen zu Gute kommenden Kultapparates zu bedeuten hätte.

c) **21 16–24 die mit einem Körperfehler behafteten Priester betreffend.** Analogieen bei Dillmann zu v. 17. Mit **18** beginnt die Specialisierung der leiblichen Gebrechen. חָרֻם, ἅπ. λεγ. scheint eine Verstümmelung des Gesichts zu bezeichnen. Nach arab. أَخْرَمُ an Ohren, Augen, Lippe oder Nase gespalten, ist es nicht auf das traditionelle spaltnäsig oder plattnäsig zu beschränken. Oder ist חָרוּץ zu lesen (vgl. 22 22)? שָׂרוּעַ (√שָׂרַע, vgl. Hithp.: sich ausstrecken Jes 28 20) deutet man auf ein zu langes Glied, spec. (Vulg.) eine zu lange Nase (= أَشْرَعُ); LXX Pesch. dagg.: mit einem verstümmelten Ohr. **19** verrät nebenbei die damalige Unsicherheit in der Heilung von Knochenbrüchen. **20** bereichert das Lexikon um einige Ausdrücke: *wenn er bucklig ist* (גִּבֵּן ἅπ. λεγ.) *oder schmächtig* (eig.: dünn, schwindsüchtig?) *oder mit einem weissen Fleck* (oder weissen Schuppen) *im Auge oder mit Krätze oder Flechten behaftet oder mit zerrissenen Hoden.* תְּבַלֻּל ἅπ. λεγ. kann Substant. oder Adjekt. sein; die Bedeutung ist nicht ganz gesichert (Targ. z. B.: triefäugig; dagg. s. Levy Chald. Wörterbuch I 425; LXX: πτίλλος). Wahrscheinlich ist der Staar gemeint, der im Arab. durch „Weisse in den Augen" umschrieben wird (vgl. JBL 1900, 64 Anm. 25). Ebenso war in Babylonien ein Priester mit einem Fehler im Auge vom aktiven Priesterdienst ausgeschlossen (l. c. 57). גָּרָב (vgl. zu Dtn 28 27) und יַלֶּפֶת sind auch 22 22 zusammengestellt; die Krankheit steht für den damit Behafteten wie נֶגַע 13 4. Ebenso vielleicht מְרוֹחַ אָשֶׁךְ eig. Zerreibung (√מָרַח, vgl. Jes 38 21) der Hoden, wenn nicht מְרֻוַּח (Erweiterung, √רָוַח) zu lesen ist: mit erweiterten Hoden (Targ. Jer I u. a.). Vgl. zu Dtn 23 2. Sind also die Genannten vom aktiven Priesterdienst ausgeschlossen so bleiben sie dagegen **22** in den priesterlichen Rechten unverkürzt: das Entscheidende ist das Blut; dasselbe in Babylonien (JBL 1900, 57). Zu קֹדֶשׁ und קֹדֶשׁ קָדָשִׁים s. zu 2 3 10 14; zum Vorhang **23** zu 16 2. מִקְדָּשַׁי Plur., Tempelhaus (v. [aα]) und Altar ([aβ]) zusammenfassend; מְקַדְּשָׁם, scil. eben diese h. Stätten.

2) **Cap. 22. Heilige Gaben und Opfer betreffende Vorschriften.**

a) **22 1–16 den Genuss heiliger Gaben betreffend.** Priester dürfen sie nur, wenn sie rein sind, Unbefugte überhaupt nicht essen. **2** נָזַר Niph. (Hes 14 7 sich einem entfremden) heisst Sach 7 3 geradezu fasten, hier wesentlich abgeschwächt: sich einer Speise gegenüber wenigstens vorsichtig verhalten.

קֹדֶשׁ bezeichnet hier (vgl. zu 21 22) — das ist ein Charakteristikum für H — unterschiedslos Alles, was von Opfern, Zehnten, Erstlingen, h. Gaben u. s. w. an die Priester abgeführt wird. Zur Namensentweihung s. zu 18 21. 3
וְנִכְרְתָה ... מִלְּפָנַי (sonst מֵעַמֶּיהָ oder מִקֶּרֶב עַמּ׳), sofern der Priester לִפְנֵי יְהוָה steht (Dtn 10 8). 4—7 Zu den möglichen Fällen der Unreinheit s. zu Cap. 13 f. (Aussatz); Cap. 15 (Fluss); 21 1 (נֶפֶשׁ vgl. Hag 2 13); 15 16 (שִׁכְבַת־זֶרַע); 11 29 ff. (שֶׁרֶץ). Zu 8 s. zu 17 15 f. Hes 44 31. 9 Zu עָלָיו s. zu 19 17. Das Suffix, auch in בוֹ und יְחַלְּלֻהוּ, geht auf ein zusammenfassendes קֹדֶשׁ. 10 Zu זָר fremd = unbefugt in kultischer Beziehung vgl. zu 10 1. Ein Unterschied wird gemacht zwischen תּוֹשָׁב und שָׂכִיר einerseits und 11 den Sklaven andererseits. Der Grund ist, dass der Sklave ganz zur Familie und ihrem Kult gehört (Bertholet Stellg. der Isr. zu d. Fremden 154); der תּוֹשָׁב (der Ausdruck nicht in vorexilischer Literatur), der als Mieter beim Priester wohnt, ist dagegen für seine Person frei, und ebenso steht der Tagelöhner zum Priester im Verhältnis eines freien Vertrages, vielleicht nur auf einen Tag (l. c. 156. 159). Die Sklaven sind entweder gekaufte (קִנְיַן sonst in P Gen 31 18 34 23 36 6 Jos 14 4, aber ohne כֶּסֶף) oder im Hause geborene (Gen 14 14 15 3), aus der Ehe eines Sklaven und einer Sklavin (Ex 21 4), mütterlicherseits von ausserisrael. Blut (l. c. 55 f.). וִילִיד stünde kollektivisch. Driver befürwortet auf Grund von Sam. LXX Pesch. Targ. den Plur. 12 f. sind nach dem 21 3 (s. z. St.) zu Grunde liegenden Princip zu verstehen. Hat die Verwitwete oder Verstossene „Samen", so ist immerhin die Fortsetzung des fremden Familienkultes gesichert, und sie muss demgemäss von dem des väterlichen Hauses ausgeschlossen bleiben. Im andern Falle mag sie zu diesem zurückkehren (vgl. Gen 38 11 Rt 1 8 ff.). 14 Zu בִּשְׁגָגָה s. zu 4 2. $^1/_5$ Zuschlag als Schadenersatz ist das auch sonst Geforderte (5 16 27 13 15 etc.) Zum Fehlen des Schuldopfers (vgl. 5 14 ff.) s. oben die allg. Bem. und vgl. Nowack Archäol. II 234 Anm. 2 gegen Dillmann. 15 Subj. sind wieder die Priester (s. zu v. 16): das weist auf einen redaktionellen Eingriff (beachte auch den plötzlichen Übergang in den Plur.). 16 לֹא wirkt nach: *und nicht sollen sie* (die Priester nicht die זָרִים vgl. מְקַדְּשָׁם 21 8 15) *ihnen* (den Israeliten) *strafbare Schuld* (das scheint עֲוֹן אַשְׁמָה zu bedeuten) *aufladen durch* (widergesetzlichen) *Genuss ihrer heiligen Gaben.* S. die allg. Bem. zu 4 3-12. Dieser Gedanke entspricht wieder nicht Hes 18 (vgl. zu 20 5).

b) **22 17–25 Forderung fehlloser Beschaffenheit der Opfertiere,** vgl. zu 1 3. 17 f. Zu נֶדֶר und נְדָבָה s. zu Dtn 12 6. 19 Zu לִרְצֹנְכֶם s. zu 1 3. 21 פַּלֵּא־נֶדֶר (noch Num 15 3 8; vgl. Lev 27 2 Num 6 2: הִפְלִיא נֶדֶר) scheint feierlicher Ausdruck zu sein: ein bestimmtes, förmliches Gelübde ablegen (Dillmann). 22 עַוֶּרֶת, Blindheit, ἅπ. λεγ., abstract. pro concr. wie נֶגַע 13 4, vgl. zu 21 20. Ebenso (gegen Levy neuhebr. Wörterb. II 216 s. v. יַבֶּלֶת) יַבֶּלֶת und die beiden folgenden (zu diesen s. zu 21 20), יַבֶּלֶת (√יָבַל, fliessen, doch wird eine Wurzel mit dieser Bedeutung von Delitzsch Prolegom. 122 ff. bestritten) wohl das fliessende Geschwür (Dillmann), nach LXX und jüd. Tradition: Warze (vgl. Levy l. c.). שָׁבוּר und חָרוּץ sind dagegen einfach Participien: Tiere mit gebrochenen Gliedmassen (vgl. Ex 22 9) oder mit einer Wunde (eig. einem Schnitt, nach LXX spec. der Zunge, nach Andern anderswo). 23 Zu שָׂרוּעַ s. zu

21 18. קָלוּט verkrüppelt, nach LXX Vulg. Pesch. spec. am Schwanz; dagg. vgl. Levy neuhebr. Wörterb. IV 309 s. v.: mit zusammengewachsenen, nicht gespaltenen Klauen. Dass die Vorschrift für נֶדֶר strenger ist als für נְדָבָה begreift sich wohl daraus, dass es aus rein spontanem Antriebe heraus erfolgt und somit nicht an langer Hand vorbereitet werden kann. **24** Verbot der Opferung kastrierter Tiere. Vgl. die ἔνορχα μῆλα in Homer Il. XXIII 147. Vier Arten der Kastration werden genannt: Zerdrückung (מָעֻךְ noch I Sam 26 7; Pu.: Hes 23 3), Zerstossung, Ausreissung, Abschneidung (vgl. Dtn 23 2). Diese Arten waren also den Israeliten bekannt. Waren sie ihnen darum auch erlaubt? Man darf die Antwort darauf nicht aus allgemeinen Erwägungen heraus geben, als sei die Verschneidung der Rinder für die Landwirtschaft fast unumgänglich gewesen u. dgl. Man hat sich nur unter den Text von v. 24b zu beugen. Mit v. 24b ist nun deutlich **25** zusammenzunehmen (beachte den Gegensatz: בְּאַרְצְכֶם und מִיַּד בֶּן־נֵכָר): von Fremden, d. h. ausserhalb Israels Wohnenden kastrierte Tiere sind nicht opferbar. Im Gegensatz dazu kann v. 24b nur von Tieren handeln, die in Israel kastriert wären, und die Worte lassen sich in ihrer allgemeinen und allerdings ungewöhnlichen Fassung schwerlich anders verstehen denn als Verbot, solche Tiere im eigenen Lande zu ziehen; so verstand auch die jüdische Überlieferung v. 24b (vgl. Josephus Ant. IV 8 40 und s. Kuenen Volksreligion u. Weltrel. 326—328, Bäntsch 135 f. Anm.). Ein Verbot der Kastration zu ausschliesslich kultischem Zweck wäre dagegen so speciell, dass es blos verständlich würde, wenn sich sonst dergleichen Kastrationen nachweisen liessen. In keinem Falle besagt v. 25 etwas über das Opfer des Ausländers; „es wird hier ebensowenig verboten wie vorausgesetzt, es wird überhaupt nicht erwähnt" (Kuenen l. c. 328); darnach ist diese Stelle gar nicht heranzuziehen, wo von der „Beteiligung der Heiden am Kultus zu Jerusalem" gesprochen wird (gegen Schürer Gesch. d. jüd. Volkes II^3 300 ff.). מָשְׁחָת, Schaden, steht blos hier.

c) **22 26–30 Drei weitere Opfervorschriften.** Zu **27** vgl. Ex 22 29; nur bezieht sich unsere Stelle nicht spec. auf die Erstgeburt, daher denn auch der achte Tag (zur Artikellosigkeit von יוֹם wie z. B. Ex 12 15 vgl. Ges.-Kautzsch^{26} § 126 w) hier eine andere Bedeutung hat; er bezeichnet blos den frühesten Termin der Opferbarkeit. Das Gebot hat wohl weniger einen sentimentalen als einen superstitiösen Grund; es ist gewissermassen ein Gegenstück zu 19 23 ff. Ebensowenig ist es sicher, ob **28** aus rein tierfreundlichen Motiven herausgewachsen ist, vgl. zu Dtn 22 6 f., z. T. auch Ex 23 19b 34 26b. Zu **29** f. s. zu 19 5–8 7 11–21 und spec. 7 15. Schon die Sprache der Verse verbietet, in ihnen einen Nachtrag von Rp zur Ausgleichung mit 7 15 zu sehen.

Die Analogie der vorangehenden Verse zu Vorschriften des Bundesbuches lässt von vornherein vermuten, dass auch vv. 29 f. dort ein Analogon haben, und dafür bietet sich natürlich Ex 23 18. Der nächstliegende Schluss ist dann, — und Wellh. (Compos.^{3} 159) hat ihn gezogen, — dass die Thoda identisch sei mit der Chagiga. Diese Ansicht erhält noch eine wesentliche Stütze durch den Hinweis von Bäntsch (102) auf Num 15 3: בְּמֹעֲדֵיכֶם; darnach sind neben Nedarim und Nedaboth „die dritte Art der Selamimopfer (vgl. 7 11 ff.) die bei officiellen festlichen Gelegenheiten, an heiligen Versammlungen und hohen Festen stattfindenden".

d) 22 31–33 Schlussparänese.

Sehr nachdrücklich betont sie den Gesichtspunkt der Heiligkeit der Gemeinde. Die Angeredeten können nicht die Priester, sondern müssen die Israeliten sein; dazu zwingt durchaus v. 33 und andererseits die unmittelbar vorangehenden Bestimmungen, die nicht direkt den Priestern gelten. Dann ist: *und ich heilige mich inmitten der Israeliten* (v. 32) auffällig — doch nur auf den ersten Blick, und man braucht keineswegs eine Mehrzahl von Autoren anzunehmen. Man frage sich blos, ob in unserm eigenen rhetorischen Stil nicht eine entsprechende Verwendung der dritten Person zur Bezeichnung der Angeredeten vorkommt, wenn ein Accent darauf fallen soll. Inmitten der Israeliten, keiner Andern, will Jahwe seine Heiligkeit zur Geltung bringen (vgl. zu 10 3)! d. h. vor Allem zunächst negativ: seinen Namen vor Entweihung schützen (s. zu 20 3). Um ihr Gott zu werden, hat er sie aus Ägypten ausgeführt. Der Auszug kommt hier nicht sowohl als geschichtliche That in Betracht als vielmehr als Mittel, Israel der Gesetzgebung entgegenzuführen, durch die es „geheiligt“, d. h. gerade aus allen andern Völkern herausgehoben werden sollte (vgl. zu 20 8).

IV. Festkalender

Cap. 23.

Zur Analyse. Stärker als in den vorangegangenen Capp. ist in diesem der Anteil des Rp. Das hat Frühere dazu veranlassen können, es sogar ganz P zuzuschreiben. Seine Zwiespältigkeit geht aber schon mit aller Deutlichkeit aus dem Laubhüttengesetz v. 33–43 hervor, wo die Mitteilung in zwei bestimmt von einander sich abhebenden Absätzen v. 33–38 39–43 erfolgt. Was sollte ferner in v. 10 die neue Überschrift? War nicht auch schon Mazzoth und Passah im Lande (vgl. (כִּי תָבֹאוּ וגו') zu feiern (vgl. Ex 13 5)? zudem ist die Verschiedenheit des Stiles in v. 10–20 unverkennbar und auch schon 1835 durch George (die älteren jüd. Feste 122 ff. spec. 127) bemerkt worden: Statt der bestimmten Datierungen von P auf Monat und Tag, v. 10 eine viel allgemeinere Zeitangabe (ähnlich v. 39: בְּאָסְפְּכֶם), auch nichts von der Berufung der h. Versammlung noch von Arbeitsenthaltung noch von „ewiger Satzung“. Nicht das „wann“, das „wie“ kommt hier für den Verf. in Betracht (vgl. Bäntsch 46), und dabei tritt in v. 10 ff. 39 ff. noch ein verhältnismässig enger Zusammenhang der Feste mit dem Ackerbau zu Tage: Man beachte die Erstlingsgarbe von der Ernte (v. 10), die beiden Brote an ihrem Schluss (v. 17), die Hütten zur Zeit der Weinlese (v. 42). Die historische Umdeutung in v. 43 thut dem keinen wesentlichen Eintrag. Man beachte ferner, dass der Festcharakter nach v. 40 noch die Freude ist, wie im Dtn, dass die עֲזָרָה, welche die ältere Zeit nicht kennt (s. I Reg 8 66 vgl. mit II Chr 7 9; Dtn 16 15 vgl. mit Neh 8 18), dem ursprünglichen Zusammenhang v. 39 ff. fehlt. Das Alles weist über P hinauf, und ohne Zweifel haben wir hier H zu erkennen; vgl. noch zu v. 10 כִּי תָבֹאוּ וגו' 19 23; zu וּקְצַרְתֶּם (vgl. v. 39: בְּאָסְפְּכֶם): וּבְקֻצְרְכֶם 19 9, überhaupt die Cap. 19 vorausgesetzte Situation des Ackerbaues; zu v. 43: 19 36 20 24 22 33. Speciell R^h dürfte v. 22 zuzuschreiben sein, Citat aus 19 9, während also H selbst v. 10–20 39–43 entstammen.

Für Rp bleibt das Übrige. Aber Rp hat die Gesetzgebung gewiss nicht de suo gegeben; dass er sie schon vorgefunden, beweist die doppelte Überschrift v. 1 f. 4. Die zweite, — vielleicht ist v. 1 2 bis אֲלֵהֶם hinzuzunehmen —, wird dem vorgefundenen Bestand angehören, die erste (mindestens v. 2 von מוֹעֲדֵי י' ab) wurde für Rp nötig, als er das Gesetz betr. den Sabbath, der innerhalb des P-Bestandes von den מוֹעֲדִים bestimmt unterschieden war (v. 38), mit den Festgesetzen P's verband. Von diesen übernahm er v. 4–8 23–25 33–38 (über 26–32 s. u.), ein in sich geschlossenes Stück, wie v. 37 f. zeigen. Seiner H und P zusammenarbeitenden Redaktionsthätigkeit gehört an: v. 9 $10^{a\alpha}$ 12*–14* (s. z. St.); Spuren vielleicht in v. 15 17 (s. z. St.); v. 18 von שִׁבְעַת כְּבָשִׂים bis v. 19 לְחַטָּאת ו (wenn nicht spätere) Glosse aus Num 28 27–29, bei der übrigens ein Versehen zu einer kleinen Differenz zur Originalstelle geführt hat (s. zu v. 18 f.); mit dieser Glosse im Zusammenhang v. 20 עַל־שְׁנֵי כְּבָשִׂים; v. 21, ein Stück der Wochenfestvorschrift aus P; v. 39 bis הַשְּׁבִיעִי: die genaue

Datierung stösst sich mit dem allgemeinern בְּאָסְפְּכֶם; v. 39b: H kennt (vgl. v. 40–42) wie Dtn 16 13 blos 7 Festtage; v. 41b mit dem charakteristischen חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם und der genauen Datierung; v. 44 vgl. 21 24. Dagegen halte ich die Ausscheidung von v. 43 aus H als historischer Reminiscenz, die zum agraren Charakter des Festes nicht passe und Neh 8 nicht durchscheine, daher vielleicht durch den Namen Sukkoth Ex 12 37 etc. eingegeben sei (Carpenter), nicht für geboten, bahnt sich doch die historische Umdeutung der alten Naturfeste schon im Dtn (vgl. 16 3) an. Dass die P-stücke des Cap. nicht Pg angehören, scheint mir schon darum sicher, weil Pg Passah und Mazzoth mit der Erzählung des Auszugs enge verknüpft hat (Ex 12). Wichtig ist nun, dass gerade für dieses Cap. der Nachweis eines terminus ad quem der Zusammenarbeitung von H und P möglich ist; sie muss nämlich stattgefunden haben, ehe das Gesetz unter Esra vorgelesen wurde, vgl. Neh 8 14–18 mit Lev 23 36 (P) 39 ff. (H). Andererseits hat uns freilich Neh 8 schon gelehrt, dass Lev 16 nicht in Esras Gesetzbuch gestanden haben kann; damit ist endlich auch das Urteil über v. 26–32 gesprochen: sie (Bäntsch: v. 23–32 (?)) müssen unserm Cap. später zugefügt worden sein. Formell unterscheiden sie sich übrigens (doch blos v. 26–32!) durch das fehlende דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר, das sonst an der Spitze jedes neuen Festgesetzes steht (v. 1 f. 9 f. 23 f. 33 f. vgl. v. 44). Schon Hupfeld (de primitiva et vera festorum apud Hebr. ratione II 3 f.) hat v. 26–32 zu den fremden Bestandteilen gerechnet.

Über die Bedeutung dieses Festkalenders vgl. Wellh. Proleg.3 Cap. III, Holzinger Einl. in d. Hexat. 396—400, Nowack Arch. II § 101, Benzinger Arch. § 71. Die H-stücke drin lassen noch deutlich durchblicken, wie die [von Kanaan übernommenen] israelitischen Feste im Ackerbauleben wurzeln und aus seinen konkreten Anlässen die Feststimmung ihren Inhalt erhielt (vgl. nam. v. 40). Schon hier aber zeigt sich wieder (wie Dtn 16) der Übergang zu ihrer historischen Umdeutung; der ist bekanntlich in P, wo sie von ihrer naturhaften Basis gänzlich losgelöst sind, vollzogen: die Feste sind die notwendigen Glieder Eines grossen Kultsystems geworden. Dem entspricht der Schematismus des Gebotes, ihre genau bestimmte Länge, die zudem gegen früher eine Erweiterung erfahren hat (vgl. zur עֲצֶרֶת v. 36), ihre Datierung bis auf den Tag, die ein Ding der Unmöglichkeit gewesen war, so lange die Religion den lebendigen Kontakt mit den Geschehnissen und Bedürfnissen des werktäglichen Lebens bewahrt hatte. Aber in P tritt sie uns eben als etwas Feiertägliches entgegen, wie mit Bewusstsein vom profanen Leben sich abseits haltend. Und das starre Verbot aller Arbeit, das Zusammenberufen der Festversammlung an den einen Kultort, wo in ihrem Namen der Priester ganz genau vorgeschriebene Opfer (v. 37, vgl. die Ausführung Num 28 f.), selbst Sündopfer (v. 19), darzubringen hat, zeigt, wie das allgemeine Sünden- und Schuldbewusstsein, das immer dunkler im Exile aufstieg, seine tiefen Schatten auch über die Anlässe des Volkslebens geworfen hat, die einst aus der Freude selbst herausgeboren zu sein schienen. Dabei ist hier nicht noch einmal vom grossen Versöhnungstag zu reden (vgl. zu Cap. 16, S. 53). Was von den Festen gilt, gilt vom Sabbat. Es genügt, v. 3 (und etwa Illustrationen dazu wie Ex 35 3 Num 15 32 ff.) mit II Reg 4 22 f. oder auch noch Dtn 5 13 f. zu vergleichen. So übernahm es das Gesetz selbst, die Drohweissagung Hos 2 13 in gewissem Sinne wahr zu machen.

1) **23 1–4 Überschriften und Sabbatsgebot.** 2 Die Feste sind Gemeindefeiern geworden, מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ, d. h. dass an ihnen das ganze Volk zu feierlicher Versammlung zusammengerufen wird (vgl. Jes 1 13, doch s. Marti z. St.). Da so 3 auch der Sabbat genannt wird, erhebt Holzinger (zu Ex 12 16) nicht umsonst die Frage, ob P (Verf. ist aber Rp!) nicht schon Synagogen kenne. Zum Gebot selbst s. zu 19 3 und vgl. in P noch Ex 31 12–17 35 1–3 16 22–30 Num 15 32–36 28 9 f.; zu שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן 16 31. 4 בְּמוֹעֲדָם lehrt deutlich den Sinn von מוֹעֲדִים: *zu ihrer* (scil. durch den Lauf der Gestirne Gen 1 14) *festgesetzten Zeit.* Auf die h. Festfeiern und damit auf das Gesetz hin ist schon in der Schöpfung die Welt angelegt.

2) **23 5–8 Passah und Mazzoth.** Vgl. zu Dtn 16 1–8 und s. in P noch: Ex

12 1–14 15–20 43–50 und Holzinger z. Cap. Num 9 1–14 28 16 17–25. Schäfers Buch: das Passah-Mazzothfest 1900 bedeutet, was unsere Stelle angeht, keinerlei Förderung des Problems; seine Behandlung desselben ist schon darum ganz schief, weil er sie Ph zuteilt (S. 247). **5** 14/I = 14 Nisan (= März-April). Zu בֵּין הָעַרְבַּיִם, *im Abendzwielicht* (?) s. Holzinger zu Ex 12 6, Nowack Archäol. II 172 Anm. 4. **7** Ob מְלֶאכֶת עֲבֹדָה in diesem Zusammenhange wirklich enger ist als מְלָאכָה (v. 3 30 f.), ist mir sehr zweifelhaft; man übersehe nicht, dass v. 3 30 f. nicht aus der gleichen Feder stammen. **8** Die Feueropfer s. Num 28 17–25.

3) 23 9–14 Darbringung der Erstlingsgarbe.

Der Hauptanstoss dieses Stückes liegt in מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת (v. 11). Viel ist gewonnen, seitdem man weiss, dass man darin keine zeitliche Anknüpfung an das Vorangegangene zu suchen hat, weil v. 9 ff. aus anderer Quelle stammen. Damit ist man auch von vorn herein der Versuchung enthoben, in שַׁבָּת unter Berufung auf v. 24 39 den „Feiertag“ von v. 7, also einen andern Tag als den Wochensabbat, d. h. den 15 Nisan zu sehen (so schon LXX: τῇ ἐπαύριον τῆς πρώτης, Josephus Ant. III 10 5, Philo de septen. § 20 II 294, Mischna etc.). Bezeichnet aber auch hier שַׁבָּת den Wochensabbat, und dafür ist v. 16 הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת beweisend, so können ernstlich blos zwei in Betracht kommen, der erste Sabbat in der Ernte oder der Sabbat vor der Ernte; letzteres würde implicieren, dass man regelmässig am Tage drauf, d. h. am Sonntag, zu schneiden begonnen habe. Ich begreife nicht, warum man sich mit überwiegender Mehrheit für Ersteres entscheidet. Ganz bestimmt scheint mir Dtn 16 9 für das Zweite zu sprechen. Hier ist terminus a quo der Berechnung des Wochenfestes der Tag, wo die Sichel anfängt ins Korn zu gehen; darnach verlangt v. 15 die Analogie, dass מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת, d. h. der Sonntag, der Tag ist, an dem die Ernte beginnt, und sicher wurde die „Erstlingsgarbe“ gleich zu ihrem Anfang gebracht. Welcher Sonntag das dem Datum nach ist, ist nicht gesagt. Man könnte ja immerhin annehmen, dass im ursprünglichen Zusammenhang von H etwas vorausgegangen sei, wodurch er festgelegt wurde. Aber diese Annahme ist unnötig. וּקְצַרְתֶּם אֶת־קְצִירָהּ (v. 10) sagt genug: wenn man eben erntet — und die Ernte beginnt natürlich, sobald das Korn reif ist —, am Sonntag. Es zeigt lediglich noch den Zusammenhang des hier vorgeschriebenen Festes mit dem Ackerbau, wenn es mobil ist; ebenso bleibt dann das Wochenfest (v. 15 ff.) mobil. Dass dergleichen unmöglich sei (Dillmann 642), ist nicht einzusehen, ist es doch in gewissen Gegenden bis auf den heutigen Tag Sitte, die Weinlese z. B. an einem bestimmten Tage anzufangen, über den sich sämtliche Beteiligte jedes Jahr erst einigen; in Rom setzten Priester ihren Anfang fest (Fustel de Coulanges, la cité antique 187). Nur die eine Frage bleibt noch offen, warum der Erntebeginn regelmässig auf denselben Tag, den Sonntag, gefallen sei. Man könnte denken, man habe ihm den Vorzug gegeben, um dann eine volle Arbeitswoche vor sich zu haben. Ich meine, der Grund könnte noch einfacher in dem zu suchen sein, was man „Tagewählerei“ heisst (vgl. Andree Ethnograph. Parallelen, 1—8): gewisse Dinge fängt man nun einmal an ganz bestimmten Tagen an und geht um keinen Preis davon ab. Wir hätten es dann mit einer sehr alten Sitte zu thun.

10 Zu וַהֲבֵאתֶם אֶל־הַכֹּהֵן vgl. 17 5. Die Garbe (vgl. zu v. 17) ist eine Gerstengarbe; denn mit der Gerstenernte beginnt die Ernte (vgl. zu Rt 1 22 2 23). **11** Zu הֵנִיף s. zu 7 30, zu לִרְצֹנְכֶם zu 1 3. **12** Zum Brandopfer vgl. zu 1 10 ff., zu בֶּן־שְׁנָתוֹ zu 12 6. תָּמִים könnte Rp verraten (Carpenter, vgl. Bäntsch 48); ganz, „sprachlich und materiell“ gehört ihm **13** an, obwohl die P-Stellen Ex 29 40 Num 28 9 13 ff. 29 4 ff. sonst zu einem Lamm blos 1/10 (= 3, 64 l) Mehl vorschreiben (vgl. zu 2 1 f.). 1/4 Hin = c. 1, 5 l. Wein hat Hes beim Opfer nicht. **14** Rp scheint עַד־עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה sowie v. 14b anzugehören, das Übrige

vielleicht H. לֶחֶם, scil. vom neuen Korn. Zu קָלִי s. zu Rt 2 14, zu כַּרְמֶל zu Lev 2 14.

Der sämtlichen Geboten der Darbringung der Erstlinge (vgl. Gen 4 3 Ex 22 29 23 19 34 26 Dtn 18 4 26 1–11 Lev 2 14–16 Num 15 17–21 18 12) zu Grunde liegende Gedanke, dass die Menschen den Ernteertrag nicht geniessen dürfen, ehe die Gottheit ihren Teil (die „primitiae, ἀπαρχαί") bekommen hat, kehrt überall bei kultivierten wie unkultivierten Völkern wieder. So bestimmt z. B. Manu 4 27f., dass der Hindu weder neuen Reis noch neues Korn essen darf, ehe er die Erstlinge der Ernte oder ein Tier geopfert hat. Andere Analogieen bei Dillmann z. St. Damit hängt zusammen der bis heute z. T. noch geltende Brauch, vor einem bestimmten Kalendertage nicht von gewissen Früchten zu essen (Haberland Zeitschr. f. Völkerpsychol. XVIII (1888) 17). Der Ursprung dieser Vorstellungen liegt im Polydämonismus s. zu 19 23–25.

4) **23 15–22 Wochenfest.** Vgl. zu Dtn 16 9–12 und in P Num 28 26–31. **15**[b] (mit תְּמִימֹת!) scheint von Rp herzurühren (vgl. Bäntsch 47, Carpenter). שַׁבָּת bezeichnet hier auch wegen תְּמִימֹת nicht mehr den 7. Tag, sondern die Woche (wie 25 8 Jes 66 23, vgl. Mt 28 1 Mk 16 2 9 Lk 18 12). **16** 50 Tage (πεντηκοστή), sofern der 1. und der 7. Sonntag mitgerechnet wird. מ׳ חֲדָשָׁה, d. h. vom neuen Getreide, und zwar, entsprechend der vorgerückten Zeit, nicht von Gerste (vgl. zu v. 10) sondern von Weizen (vgl. Ex 34 22: בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים), **17** in Form von 2 Broten von 2/10 Epha (= 7, 28 l). „Vorausgesetzt, dass ein ʿOmer Garbe ein ʿOmer (vgl. Ex 16 36) Getreidekörner gab, war diese Erstlingsgabe von 2 ʿIssaron = zwei ʿOmer doppelt so gross wie die am Maṣṣotfest, was begreiflich genug ist, da es sich ja jetzt um den Dank für die vollendete Getreideernte handelt" (Nowack Arch. II 178 Anm. 3). Wohl zu beachten ist, dass das Brot gesäuert wird (im Gegensatz zu v. 6; s. zu 2 11); zu seiner Zubereitung hatte man auch Zeit, anders als zu Anfang der Ernte, wo alles darauf ankam, der Gottheit möglichst rasch ihre Erstlingsgabe zu weihen; übrigens ist nicht zu übersehen, dass es bei der ideellen Opferung (תְּנוּפָה) dieses Brotes sein Bewenden hat. מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם Rp? Zu תָּבִיאוּ mit mappiq. א s. Ges.-Kautzsch[26] § 14 d. Zu **18—20** s. die allg. Bem. oben. Num 28 27, wonach unsere Stelle glossiert ist, hatte umgekehrt 2 Farren und 1 Widder vorgeschrieben. Zu נִסְכֵּיהֶם mit כ s. Ges.-Kautzsch[26] § 93 m. אֹתָם (v. 20) scil. שְׁנֵי כְּבָשִׂים (v. 19). Zu **21** (vgl. v. 7) und **22** s. oben d. allg. Bem.

5) **23 23–25 Neumondsfest im 7. Monat.**

Über die Bedeutung dieses Festes schweigt sich unser Gesetz aus. Ein reines Mondfest ist es nicht; denn dann wäre nicht abzusehen, warum es blos im 7. Monat gefeiert wird und nicht jeden Monat (vgl. dagg. Num 10 10 28 11–15). Thatsache ist, dass die gesamte spätere Zeit, mindestens seit der seleucidischen Ära, das Neujahrsfest darin fand. Auf dieses weist auch das Posaunenblasen (vgl. 25 9). Dass Neujahr in den 7. Monat fällt, ist Concession an die alte Sitte, das Jahr im Herbst beginnen zu lassen (vgl. Ex 23 16 34 22). Im Exil übernahm man die babylonische, den Jahresanfang von der Frühjahrsnachtgleiche an zu rechnen. Damit fielen bürgerliches und kirchliches Jahr fortan auseinander. „Das alte bürgerliche Neujahr blieb wenigstens als kirchliches Neujahrsfest in Geltung" (Benzinger Arch. § 30 1, vgl. Nowack § 101, I 2). Die Feier des Neujahrs am 1. des 7. Monats weist Hes gegenüber einen Fortschritt auf (s. noch zu Hes 40 1 45 20).

24 Zu שַׁבָּתוֹן, absol. wie v. 39 Ex 16 23 s. zu 16 31. Vom „Lärmblasen", durch welches das Volk an die Feier gemahnt werden sollte (זִכְרוֹן ת׳), hat das

Fest Num 29 1 geradezu seinen Namen. Ebendort (Num 29 1–6) die betr. Opfervorschriften.

6) **23 26–32 Versöhnungstag** (יוֹם כִּפֻּרִים). Vgl. zu Cap. 16 Num 29 7–11. **27** אַךְ wie v. 39 und z. B. Ex 31 13 dient lediglich zur besonderen Hervorhebung. Der Hauptaccent fällt auf Fasten (zu עִנָּה נֶפֶשׁ s. zu 16 29; **29** als Pass. einmal Pu.) und Ruhe (vgl. zu 16 31), und zwar **32** *sollt ihr eure Ruhe halten vom Abend* (scil. des 9/VII) *bis zum Abend* (des 10/VII), nach der bekannten israel. Tagesrechnung von Sonnenuntergang zu Sonnenuntergang (Benzinger Arch. § 30 4).

7) **23 33–43 Laubhüttenfest.** Vgl. zu Dtn 16 13–15 und in P noch Num 29 12–38. **34** Der Name סֻכּוֹת wie Dtn 16 13, früher אָסִיף, woran v. 39 בְּאָסְפְּכֶם noch anklingt (vgl. Ex 23 16). Besonders ausgezeichnet sind **35** der erste Tag (vgl. v. 7) und **36** der achte (vgl. noch Joh 7 37). Hier begegnet uns עֲצֶרֶת als neuer term.-techn. eben zur Bezeichnung der Festversammlung (vgl. II Reg 10 20 Am 5 21) an diesem Tage (vgl. zu Dtn 16 8 und s. noch Num 29 35 Neh 8 18 II Chr 7 9); die frühere Zeit hatte blos ein 7tägiges Fest gekannt (s. oben die allg. Bem.); übrigens erhielt dieser achte Festtag (trotz II Mak 10 6 Josephus Ant. III 10 4) eine relative Selbständigkeit schon dadurch, dass er weniger Opfer als die sieben andern hatte (Num 29 35ff.) **37**, Schlussformel, entspricht v. 4. Dass die Sündopfer nicht erwähnt sind, scheint auf Unbekanntschaft mit Num 28f. hinzudeuten. **38** מַתְּנוֹתֵיכֶם sind wohl besonders die Zehnten. Zu Gelübden und freiwilligen Opfern s. zu Dtn 12 6. **39** Zu אַךְ s. zu v. 27, zu בְּאָסְפְּכֶם zu v. 34, zu שַׁבָּתוֹן zu v. 24. Über das Zusammenstossen der Zeitbestimmung von H (בְּאָסְפְּכֶם) und Rp (15/VII) s. d. allg. Bem. zum Cap. und zu v. 9–14. חַג־יְהוָה, das Fest schlechthin heisst das Herbstfest auch schon in der alten Zeit als das wichtigste der drei Ḥaggim (vgl. Jdc 21 19 I Reg 8 2 12 32, dagg. Ex 10 9). **40** *und holen sollt ihr euch am ersten Tage prächtige Baumfrüchte* (nach der Tradition M. Sukka III 1 ff. אֶתְרוֹג die Pompelmuse, Paradies- od. Adamsapfel, eine Citrusart), *Palmzweige* (כַּף so nur hier, nach der gebogenen Form, √כָּפַף beugen) *und Äste von dichtbelaubten Bäumen* (vgl. Hes 20 28; nach der Tradition = Myrte) *und von Bachweiden* (so nach der Tradition עֲרָבָה, und vielleicht nicht mit Unrecht [Löw, aram. Pflanzennamen No. 242], obwohl die Weide sonst hebr. צַפְצָפָה heisst und arab. غَرَبٌ die populus Euphratica bezeichnet, vgl. noch Nowack Arch. § 14 3 d). Eine reichere Aufzählung Neh 8 15. Nach der dortigen Vorschrift dienen die Zweige zur Errichtung von Laubhütten; dagegen bilden sie nach der spätern jüdischen Auffassung den לוּלָב, den Feststrauss, der zum Zeichen der Freude getragen und geschwenkt wird (II Mak 10 6f. Josephus Ant. III 10 4), wie Ähnliches bei andern Kulten üblich war z. B. Bacchusfesten, so dass ein Urteil Plutarchs (Symp. IV 6 2), die Juden dienten Bacchus, verständlich wird. Von einer sehr handgreiflichen Verwendung des לוּלָב berichtet Josephus Ant. XIII 13 5. Die Früchte kamen ursprünglich wohl auf den Altar (vgl. R. Smith Rel. d. Sem. 168 Anm. 329). Zu וּשְׂמַחְתֶּם s. zu Dtn 16 14f. **42** Den Namen trägt das Fest von den Hütten, in denen es gefeiert werden soll. Robinson (Paläst. II 717) berichtet aus der Umgegend von Hebron: „Die Weinlese ist

für Alle eine Zeit der Lust und Freude, die Stadt wird verlassen, und die Leute leben in den Weingärten in Hütten und Zelten". Über ähnliche „Hüttenfeste" in Syrien, Babylonien, Persien, Indien, Sparta und Rom s. bei DILLMANN. Auffällig ist, dass blos der אֶזְרָח in Hütten wohnen soll. Man könnte denken, das geschehe, weil er allein Grundbesitz und mithin einen Weinberg haben konnte. Indessen vgl. Dtn 16 14 31 12 Sach 14 16–19, lauter Stellen, wonach der Ger in die Festfeier mithineingezogen ist. Da nun אֶזְרָח blos hier im AT ohne sein Komplement גֵּר erscheint (beachte noch das ausdrückliche בְּיִשְׂרָאֵל), so habe ich schon in meinem Buche: Stellung d. Isr. zu den Fremden 172 die Vermutung ausgesprochen, dass גֵּר hier einfach ausgefallen sei.

V. Nachträgliches zu den Bestimmungen über das Heiligtum Cap. 24 1–9.

Zur Analyse. Das Stück gehört fragelos zu P. Aber wie kommt es hierher? Was zunächst v. 1–4 anbelangt, so ist v. 1–3 schon wörtlich gleich in Ex 27 20f. (blos st. צו hier: וְאַתָּה תְּצַוֶּה dort; בְּאֹהֶל מוֹעֵד ist Ex 27 21 an die Spitze gestellt; dort: לַפָּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל־הָעֵדֻת, hier: לְפָרֹכֶת הָעֵדֻת; dort hinter אַהֲרֹן: וּבָנָיו [hier ebenso LXX Sam. und einige hebr. Codd.]; dort fehlt תָּמִיד; dort: לְדֹרֹתָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, hier: לְדֹרֹתֵיכֶם). Schwerlich sind nun die Verse in Ex 27 ursprünglich (s. HOLZINGER z. St.); andererseits scheint die enge Verbindung von v. 4 (falls er nicht selber erst nachträglich eingefügt ist, CARPENTER, BÄNTSCH) mit Num 8 1–4 für die ursprüngliche Stellung unseres Stückes bei Num 8 zu sprechen. Dafür, dass es hier steht, hat DILLMANN (652) geltend gemacht, der verbindende Gedanke könnte in der Verwendung der im אָסִיף und קָצִיר (Cap. 23) eingesammelten Früchte zum Tamiddienst gesucht werden, oder nach dem Festgottesdienst habe der Autor den Tamidgottesdienst regeln wollen. Das Bedenken, das ihm selber aufstösst, warum dann über Brand- und Rauchopfer nichts gesagt werde, beseitigt BÄNTSCH (51) durch die Vermutung, dass schon im originalen Text des H hier entsprechende Verordnungen über h. Öl und Brot — das Schaubrot ist ja altbekannt, vgl. I Sam 21 7 — gestanden haben möchten, an deren Stelle nun solche aus P getreten wären, und zwar wohl nicht aus Pg (CARPENTER) sondern aus Ps („Novellen," WELLH. Comp.[3] 163; zur zweiten vgl. noch Ex 25 30 35 13 39 36 40 23). Diese Annahme, die auch diejenige WELLH.s (l. c.) ist, löst die Schwierigkeit allerdings, aber sie darf nicht mehr Wert beanspruchen als den einer reinen Vermutung. Richtig ist freilich, dass eine Erwähnung der Verwendung von Brot und Öl im Heiligtum H, dessen Gesetze die Basis des Ackerbaues z. T. deutlich voraussetzen, leicht zuzutrauen wäre.

1) **24 1–4 den h. Leuchter betreffend.** S. zu Ex 27 20f. und vgl. dagg. I Sam 3 3. 4 הַמְּנֹרָה הַטְּהֹרָה scil. מְנֹרַת זָהָב טָהוֹר (Ex 25 31, s. z. St.).

2) **24 5–9 die Schaubrote betreffend.**

Für das Alter der Sitte ihrer Auflegung ist ausserordentlich wichtig die Geschichte I Sam 21 1–7; nur ist es grundverkehrt, daraus auf das hohe Alter unseres Gesetzes einen Schluss ziehen zu wollen; im Gegenteil, der Vergleich zwischen ihm und jener Geschichte zeigt nur den Unterschied der Zeiten (s. zu v. 7 9). Schon I Sam 21 7 begegnet uns der Name לֶחֶם הַפָּנִים (vgl. I Reg 7 48) neben לֶחֶם קֹדֶשׁ (v. 5); zu s. Erklärung vgl. Lev 24 6 לִפְנֵי יְהוָה. Sie heissen sonst, Num 4 7 לֶחֶם הַתָּמִיד (vgl. תָּמִיד unten v. 8), in Neh Chron לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת (vgl. v. 6). Natürlich sind sie ursprünglich so gut לֶחֶם אֱלֹהִים wie jedes andere Speisopfer. Zur Sache vergleicht man Stellen wie Jes 65 11 Jer 7 18 44 19 Brief Jer v. 26 Bel zu Babel v. 10ff., sowie die Lektisternien der Römer; das genauste Analogon aber bietet das babylonische Ritual mit seinem *akal pâni* (= ל' פָּנִים) oder *mutku* (= מֹתֶק, Süssigkeit). Auch hier werden ein Dutzend Brote wie v. 5 (oder 3 oder 6 Dutzend) aufgelegt, vgl. JBL 1900 59.

5 Die Zwölfzahl der Kuchen (zu חַלָּה s. zu 2 4) erhielt die Deutung auf die 12 Stämme. 2/10 Epha (vgl. 23 17) sind 7,28 l. Nicht gesagt ist, ob sie zu durchsäuern sind oder nicht. Ursprünglich setzt man der Gottheit die Speise so vor, wie man sie selbst geniesst: das könnte für gesäuertes Brot sprechen, und dafür liesse sich auch anführen, dass es blos alle Wochen gewechselt wird (vgl. Dillmann 654); sei es, dass sich vielleicht erst mit der Zeit ein Wandel geschaffen hat (vgl. zu 2 11), jedenfalls entscheidet die spätere Tradition (Josephus Ant. III 6 6 10 7 M. Menach. V 1) für ungesäuertes. **6** Zu הַטָּהוֹר vgl. zu v. 4, zu לִפְנֵי יְהוָֹה zu 4 6. **7** Weihrauch (vgl. Ex 30 34) kennt erst Jer 6 20. LXX fügt, die Praxis ihrer Zeit wiederspiegelnd, καὶ ἅλα hinzu (vgl. Philo vita Moys. III 10 und s. zu 2 13). נָתַן עַל könnte rein lokal zu fassen sein: daraufstreuen. Indessen verlangt die Tradition (Josephus Ant. III 10 7 M. Menach. XI 5 7f.), wonach der Weihrauch in zwei goldenen Schalen neben dem Brot aufgestellt und hernach auf dem Brandopferaltar verbrannt wird (zu אַזְכָּרָה vgl. zu 2 2), die Fassung: beigeben. **8** יַעַרְכֶנּוּ, Subj. אַהֲרֹן; s. dagg. I Chr 9 32 und vgl. Baudissin Gesch. des atl. Priestert. 161. בְּרִית (s. zu Dtn 4 13) verpflichtet beide Kontrahenten, hier die menschlichen, = die durch den Bundesschluss ihnen zufallende Gesetzesleistung. Sofern sie hier in etwas Konkretem besteht, kann sie **9** als Subj. zu וְהָיְתָה nachwirken. Z. Sache vgl. 21 22, zu קֹדֶשׁ קָדָשִׁים zu 2 3; darnach hätten es Laien in keinem Falle essen dürfen (s. dagg. I Sam 21 6f.)

VI. Strafgesetze mit einem konkreten Beispiel
Cap. 24 10–23.

Zur Analyse. Deutlich hebt sich von den gesetzlichen Bestimmungen v. 15–22 die Geschichte ab (v. 10–14 23), die gegenwärtig ihren Rahmen bildet, und zwar haben wir es in ihr mit einer Art Haggada oder einem Midrasch zu thun, ähnlich Num 9 6–13 15 32–36 27 1–11 36, d. h. dass sie als Illustration zum Gesetze v. 15f. entstanden ist „genau in der Weise, wie Lukas es mit den evangelischen Reden zu machen pflegt“ (Wellh. Compos.[3] 163). Dass sie also jünger ist als das Gesetz (so z. B. auch Kuenen Hist.-krit. Einl. § 6 Anm. 27), unterliegt keinem Zweifel; ja, wenn v. 11 הַשֵּׁם (vgl. zu v. 16) nicht erst nachträgliche Korrektur für שֵׁם יְהוָֹה wie v. 16a oder geradezu יְהוָֹה ist, um das Zusammenstossen des h. Gottesnamens mit וַיִּקֹּב zu vermeiden (vgl. Geiger Urschrift 273f.), was allerdings das Wahrscheinlichere ist, so wäre es sogar ein ganz junges Stück aus Ps. Die Strafgesetze gehören unbestritten H an; dafür ist schon der Sprachgebrauch beweisend: Vgl. in v. 15 אִישׁ אִישׁ כִּי mit 18 6 20 2; נָשָׂא חֵטְא mit 20 20; v. 16 17 21 (LXX) מוֹת יוּמַת mit Cap. 20 passim; v. 19 עָמִית mit 18 20 19 11 15 17; מוּם mit 21 17f. 22 20f.; v. 22 mit 19 34f. Dazu tritt ein ähnliches Verhältnis zu den Bundesbuchvorschriften wie in Cap. 18—20 (vgl. v. 15f. mit Ex 22 27 (21 17); v. 17 mit Ex 21 12; v. 18 mit Ex 21 33ff.; v. 19f. mit Ex 21 23ff.; v. 21 mit Ex 21 28ff.). Von H auszuschliessen ist blos v. 16 von רָגוֹם an, wie ein Vergleich mit v. 11 14 23 zeigt (Horst 42). — Bereitete es schon für die vorangegangenen Bestimmungen Schwierigkeit zu erklären, wie sie an ihre gegenwärtige Stelle gelangt sind, so erst recht hier, und hier kommt man auch mit einer der dortigen entsprechenden Annahme nicht aus; denn es ist nicht abzusehen, wie H's Gesetz hier seine ursprüngliche Stelle gehabt haben könnte, Alles weist es vielmehr in den Zusammenhang von Cap. 18–20. Warum es von dort Rp (resp. der spätere Verf. des Midrasch) hierher versetzt haben könnte, bleibt ein Rätsel. Man mag sich mit Bäntsch's Worten darüber trösten: „Eine gedankenmässige Anknüpfung war nicht möglich, aber im Grunde auch nicht nötig, denn Rp hat die betreffende

Bestimmung ja an eine Thatsache geknüpft, und das Eintreten einer solchen vollzieht sich eben unabhängig von logischen Gesetzen" (S. 53).

10 Man denkt bei diesem Halbisraeliten (seine Anonymität ist für die Herkunft der Geschichte bezeichnend) an den Fremdenschwarm, der sich den Ausziehenden anschloss (Ex 12 38 Num 11 4). Der Verf. scheint sich vorzustellen, dass er für gewöhnlich ausserhalb des Lagers bleiben musste, so sehr ist er also schon davon durchdrungen, dass Israel ein abgesondertes Volk bildet! In הַיִּשְׂרְאֵלִי ist der Artikel nicht als solcher auffällig (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 126r), wohl aber hinter artikellosem אִישׁ (vgl. II Sam 12 4 und l. c. § 126w). Ich vermute, seine Setzung sei irrtümlich nach הַיִּשְׂרְאֵלִית erfolgt; er fehlt in Sam. **11** In וַיִּקֹּב sieht man richtiger eine aramaisierende Imperf.-Bildung (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 67g) von קָבַב schmähen, verfluchen, als dass man ein נָקַב in dieser Bedeutung annimmt. Möglicher Weise ist übrigens diese קָבַב an נָקַב annähernde Punktation nicht zufällig, wie denn נָקַב v. 16 selber in den Text eingedrungen ist. Diese Spuren einer Retouche bestätigen blos die in der allg. Bem. angedeutete Annahme betr. הַשֵּׁם; der Grund ist beide Male derselbe: Spätern, die sich sogar scheuten, den Gottesnamen auch nur auszusprechen, erschien der blosse Gedanke an seine Verfluchung verwerflich genug, um einzugreifen. Mit Recht weist Driver auf das II Sam 12 14 eingeschobene אֹיְבֵי als Analogon hin. נָקַב hiess wenigstens blos nennen (eig. durchbohren = durch Stigmata bezeichnen, angeben, vgl. Niph. נִקְּבוּ בְּשֵׁמוֹת, Num 1 17 u. ö.), und so geben LXX Targ. Pesch. Sam. die Stelle wieder (doch vgl. Dalman d. Gottesname Adonaj 44ff.). Ursprünglich aber war sicher, wie denn auch das vielleicht blos glossatorisch hinzugefügte וַיְקַלֵּל expliciert, von Verfluchung die Rede. הַשֵּׁם zur Umschreibung Jahwes kommt sonst im AT nicht vor, dagg. M. Joma III 8. Z. Sache vgl. noch zu Dtn 28 58. **12** פָּרַשׁ bestimmen (in gleichem Sinne Pu. Num 15 34) ist späthebräisch und aramäisch; לָהֶם auf das Subj. von וַיַּנִּיחֻהוּ bezüglich. **14** Zum Händeauflegen s. zu 1 4, zur Steinigung zu Dtn 17 7 13 11. **15** Trotz der Allgemeinheit von אֱלֹהָיו scheint es hier nicht angezeigt die Frage aufzuwerfen, inwiefern auf Nichtisraeliten Rücksicht genommen werde. Es ist etwas wesentlich Anderes, wenn **16** das Verbot der Gotteslästerung auch auf den Ger (vgl. zu 19 17f.) ausgedehnt wird, so dass an diese Stelle das den Proselyten geltende noachitische Gebot der בִּרְכַּת הַשֵּׁם anknüpfen kann. כָּל־הָעֵדָה verrät Rp. „Sehr bedenklich" (Wellh. Prol.[3] 405 Anm. 2) ist שֵׁם ohne Artikel. Man kann kaum umhin nach LXX und v. [a] שֵׁם יְהוָה zu lesen (Driver). **17** Ist Ex 21 20 absichtlich übergangen? Das könnte zeigen, wie sich in der Schätzung des Menschenlebens als solchen unter dem seit Jer aufkeimenden Individualismus ein vollständiger Wandel angebahnt hat (vgl. zu 25 42). Zu **18—20** vgl. (ausser den in der allg. Bem. angeführten Bundesbuchstellen) noch Dtn 19 21. Zur Betonung יִתֶּ֫ן (v. 20) vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 51n. **21** Nach LXX und v. 16[a]f. l. am Schluss מוֹת יוּמָת. **22** St. מִשְׁפַּט ist wohl מִשְׁפָּט zu lesen (vgl. Num 15 16, l. c. § 134d). Zur Gleichstellung von גֵּר und אֶזְרָח (vgl. in H 17 8 10 12f. 18 26 20 2 22 18; dagg. Dtn 14 21) s. Bertholet Stellung d. Isr. zu den Fremden 167ff. **23** nimmt den konkreten Fall v. 10–14 wieder auf. Zu רָגַם mit

אֶבֶן und Accus. der Person wie Jos 7 25 II Chr 24 21 vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 117 ee.

VII. Sabbat- und Jobeljahr
Cap. 25.

Zur Analyse. „Die Ausscheidung der Zusätze im Heiligkeitsgesetz gelingt nur in 25 8ff. nicht vollständig“, hat Wellh. (Prol.[3] 397) gesagt. In der That bietet dieses Cap. der Analyse ungewöhnliche Schwierigkeiten. Man kann wohl von Sicherm ausgehen, aber jeder der eingeschlagenen Wege mündet schliesslich auf unsicherm Boden. Es soll darum der Weg der eigenen Hypothese zwar nicht ganz aufgegeben sein, aber es wird gut sein, von vornherein daran zu erinnern, dass er dem Ziele nur relativ nahe bringt. Mit fast absoluter Sicherheit sind zunächst H zuzuweisen: a) v. 2–7. Hier bildet wie sonst in H der Ackerbau die Basis, und die Verse stehen wieder in einer gewissen Parallele zu einer Bundesbuchvorschrift (Ex 23 10f.), vgl. auch v. 1 f. mit 23 9f. (H). Nur in v. 4 hält Wellh. (Comp.[3] 164 Anm. 2) שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן, das mit שַׁבַּת kollidiere, für eingearbeitet; b) v. 17–22. In v. 17 vgl. zu לא תונו 19 33, zu עָמִית 18 20 19 11 etc., zum Motiv וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ 19 14 32, zu אֲנִי י׳ א׳ 18 2 4 etc. v. 18–22 gehört zu v. 1–7 und hat mit dem Dazwischenliegenden nichts zu schaffen. Zu v. 18 vgl. 18 4f. 26 etc., zu v. 19: 26 5[b]; zu v. 22: וַאֲכַלְתֶּם יָשָׁן 26 10; c) v. 35–38, eine Parallele zu Dtn 23 20f. Wieder dasselbe Motiv wie v. 17 und die bekannte Formel: אֲנִי יְהוָֹה וגו. Beachte auch יָמוּךְ (v. 35); √מך kommt im Priesterkodex nicht vor „abgesehen von Cap. 27, dessen Sprache von den vorhergehenden Stücken beherrscht wird“ (Wellh. Comp.[3] 166). An v. 35–38 scheint sich anzuschliessen d) eine Ermahnung zu humaner Behandlung des Volksgenossen, der sich Umstände halber gezwungen gesehen hat, sich einem Volksgenossen oder einem Ger als Sklave zu verkaufen. Vgl. im Bundesbuch Ex 21 1–6, im Dtn 15 12–18. Dahin sind mit ziemlicher Sicherheit zu rechnen: v. 39 (יָמוּךְ) 40[a] 42 (אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי?, vgl. v. 38 55; מִמְכֶּרֶת עָבֶד, vgl. עֲבֹדַת עָבֶד v. 39) 43 (בְּפָרֶךְ; וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ wie Hes 34 4. v. $43^{a} = 46^{b\beta}$) 47 (מָךְ) 53 (בְּפָרֶךְ) 55 (אֲנִי י׳ א׳; אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי). Man sieht, in all diesen H zugehörigen Versen ist vom Jobeljahr nicht die Rede. Hat es H nicht gekannt? Das hat man z. T. wohl gemeint. Aber hier drängt sich eine Schwierigkeit zwischen hinein. v. 18–22 schliessen anerkannter Massen an v. 1–7 an, und doch gehört zu H ebenso gewiss v. 17, der einen fremden Gedanken einträgt. Weiter kann nur auf ihn Anderes zurückgeführt werden, was zwischen v. 7 und v. 17 steht, vor Allem v. 8[a], der formell wie sachlich die genaue Parallele zu 23 15 (H) bildet, während v. 9[a] mit seiner Datierung (von dem vielleicht erst nachträglich eingeschobenen בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים nicht zu reden; s. z. St.) bestimmt auf P hinweist. Somit scheint ein H-stück (H_1), in dem nur vom Sabbatjahre die Rede war, durch ein zweites das Jobeljahr behandelndes H-stück (H_2) auseinandergesprengt, das zudem von Rp überarbeitet ist. Wie ist das zu begreifen? Ohne Schwierigkeit aus unserer ganzen bisher durchgeführten Annahme von der Entstehung des H, es bestehe selber aus Stücken verschiedener Herkunft, die R^h zu einem Ganzen vereinigt habe. Im gegebenen Falle also hätte er ein Sabbatjahrgesetz (H_1) mit einer Jobeljahrbestimmung (H_2) verbunden, so dass Rp beide schon zusammengearbeitet vorfand.

Ungleich schwieriger ist es zu sagen, was H_2 unter dem Jobeljahr verstanden habe. Indessen können wir vielleicht aus einer doppelten Beobachtung eine Direktive gewinnen: Die Stellung von v. 17 ist schlechterdings nicht zu begreifen, wenn er nicht in irgend einer Beziehung zum Jobeljahre steht; dann aber legt לא תונו *ihr sollt nicht übervorteilen* die Vermutung nahe, dass es schon für H_2 irgendwie einen Einschnitt in die Kaufs- und Verkaufsverhältnisse bedeutet habe (vgl. v. 14f.), und das erhält nun seine Bestätigung durch das zweimalige תָּשֻׁבוּ אִישׁ אֶל־אֲחֻזָּתוֹ (v. 13 vgl. mit v. 10), das ich am Liebsten auf zwei Relationen verteilen möchte. Auf diesem Wege reiner Analyse gelange ich zum Resultat, das sich auf z. T. historischem Wege Driver (vgl. auch Cornill Einl.[3] 70) erschlossen hat (s. seine engl. Übers. p. 97f. Einl. 58), das Jobeljahr des H (d. h. H_2) bedeute blos die restitutio in integrum in Bezug auf den Landbesitz, nicht aber in Bezug auf die Personen,

während es P vorbehalten blieb, einerseits seine wohlthätigen Wirkungen auf diese auszudehnen, andererseits die das Erstere betreffenden Vorschriften weiter auszuführen. Unternimmt man von diesem Gesichtspunkt aus die Scheidung, so bleibt immer noch die grosse Schwierigkeit, die bezüglichen Angaben auf H2 und P zu verteilen. Auf ihre endgiltige Lösung ist wohl zu verzichten. Nur so viel wird man bestimmt sagen können, dass P den Standpunkt einer mehr ausgebildeten Systematik vertritt. Sicher nicht zu H2 gehörig, wahrscheinlich überhaupt erst jüngerer Eintrag, sind v. 32–34, die Levitenstädte betreffend, von denen erst in Num 35, einem sekundären Stück von P, gehandelt wird. Ob sie dagegen, wie Wellh. (Comp.³ 166) will, v. 29–31 nach sich ziehen, ist mir sehr zweifelhaft; aber auch diese Verse, eine Ausnahme zur Regel, gehören nicht zu H, der mit seinem Interesse am Ackerbauleben auf die Städte keine Rücksicht nimmt. Ein besonderes Wort verlangen v. 11f., die auf das Jobeljahr die Bestimmungen des Sabbatjahres, fast wörtlich, übertragen (vgl. v. 11^b mit v. 5, v. 12^b mit v. 7). Ich meine, diese Verse seien am Natürlichsten R^h zuzuschreiben, der das Sabbatjahr des H1 mit dem Jobeljahr des H2 kombinierte. Im Übrigen vermute ich, mit allem Vorbehalt, folgende Scheidung: H2 : v. 8^a (vgl. 23 15; dieser Vers ist auch dafür entscheidend, dass H's Jahr der Freilassung das 50te und also vom Sabbatjahr verschieden gewesen sein muss [gegen Kuenen, Hist.-krit. Einl. § 6 Anm. 28d]) v. 9^b (אַרְצְכֶם häufig in H) v. $10^{a\alpha}$ (וְקִדַּשְׁתֶּם, vgl. 21 8) v. 13 (s. oben) v. 14*–16* (עֲמִית, אַל־תּוֹנוּ, תְּבוּאָה häufig in H, in P blos Num 18 30 Jos 5 12) v. 17 (s. oben) v. 24f. (יָמוּךְ). P resp. Rp: v. 8^b 9^a (s. oben; zu תְּרוּעָה vgl. noch 23 24 Num 10 5f. 29 1 31 6 P) v. 10 von וּקְרָאתֶם an (wenigstens schliesst sich וקר' sehr gut an den Posaunenschall an und דְּרוֹר steht sonst nicht sowohl von der restitutio des Landes [vgl. Hes 46 17] als von der Freilassung der Sklaven [Jer 34 8 15 17 Jes 61 1]. v. 23 (לִצְמִיתֻת, vgl. v. 30 P; an sich stimmt der Gedanke des Verses ebensowenig zur sonstigen Auffassung P's, vgl. Gen 17 8 28 4 Ex 6 4, als H's vgl. 20 24) v. 26–28 (v. 48ff. P parallel). Der Rest der Scheidung ist oben vollzogen.

[Andere Scheidungsversuche (ohne die auf Holzingers Tabellen zur Einl. in den Hexat. aufgeführten) sind: Kayser (547f.): H v. 1–7 14 17 18–22 35–38 39–40^a 41–49 53 55, das Übrige P. „Das Gesetz über Freilassung der Knechte im Sabbatjahr ist in ein solches über ihre Freilassung im Jubeljahr umgeändert.“ Horst (27–30): H v. 1–7 14 17 18–22 35–38 39^b 40^a 43 46^a 53 55. Red: v. 11^b 12 13 15 16 in v. 22 das 9te Jahr, das Übrige P. Bäntsch (53—63) findet den originalen Kern in v. 1–7 14 17 18–22 23 24 35–38 39 40^a 43 46^b 53 55. Er gehöre sprachlich und materiell zur Sammlung Cap. 18—20. Auch Bäntsch hält die Jobeljahrgesetzgebung für „ein sekundäres Stück in H.“ „Sie gliedert sich ganz in sein Schema ein; sie wächst aus den in ihm liegenden Trieben und Kräften gleichsam organisch hervor und wahrt in der Form durchaus den Charakter derselben, so sehr, dass sie ihre Sätze ganz dem Satzbau der andern conform macht und sich dabei oft desselben sprachlichen Materials bedient“ (62). Im Komm. giebt er folgende Analyse: Ph^b: v. 1–7 14 17–24 (22*) 25–28 35–38 (35*) 39 40^a 42^a 43 47 53 55; Ph^s: v. 8 10 15 22* 29–34 40^b 41 42^b 44–46 48–52 54; Rp: v. 9^a 11–13 16 35*; Rp^s: v. 9^b. Driver: H: v. 2^b–7 8–9^a 10^a 13–15 17–22 24 25 35–40^a 43 47 53 55, das Übrige P. Carpenter: v. 2–7 14 17–22 24 25 35–40^a 43 47 53 55^b, das Übrige Ps und darin wieder v. 32–34 sekundär. Indessen nimmt auch er schon für eine fortgeschrittenere Stufe von H eine Heiligung des 50. Jahres mit einer Freiheitsverkündigung an.]

Was die Bedeutung von Sabbat- und Jobeljahr anbetrifft, so ist ersteres als eine Weiterbildung von Ex 23 10f. zu verstehen, nicht aber so, als wäre sie durch ein Missverständnis des Textes jener Stelle (Beziehung des Suffixes in תִּשְׁמְטֶנָּה und נְטַשְׁתָּהּ auf אַרְצְךָ st. תְּבוּאָתָהּ, Hupfeld, Graf 79) veranlasst, sie entspricht vielmehr nur der veränderten Auffassung der Zeit. Nach Ex 23 sollte man in der Bebauung des Ackers alle 7 Jahre eine Brache eintreten lassen; sie war natürlich nicht für alle Äcker gemeinsam (vgl. Holzinger z. St.). Hier wird das siebente Jahr zum absoluten Ruhejahr für das ganze Land und diese Institution in bewusste Analogie zum Sabbatsgebot gesetzt. Man sieht, wie sich der Gedanke an die kultischen Postulate, wo er nur kann, in den Vordergrund drängt. Mit Recht spricht Bäntsch (79) von der outrierten Heiligkeitstendenz, die in ihrer mechanischen Beziehung auf das leblose Ackerland von der durch und durch ethischen Tendenz der entsprechenden Gesetzgebung des Dtns (15 1ff.) und auch des Bundesbuches stark

absteche. Ebenso weist man darauf hin, dass die veränderte Einrichtung, bei der sich der Verzicht auf die Ernte auf ein Jahr zusammendrängt, eine Steigerung der Leistung bedeute (vgl. Wellh. Prol.[3] 119, Holzinger Einl. in d. Hexat. 415), und das entspricht dem zunehmenden statutarischen Charakter des Gesetzes, durch das den Leuten schwere Bürden aufgeladen werden. Bei der gegenwärtigen kritischen Beurteilung des Judentums ist man vielleicht nur zu leicht geneigt, das Grosse, das darin liegt, zu unterschätzen. — Dass die vorliegende Institution ein Novum ist, verrät unser Verf. oder ein ihm nächst Verwandter selbst. Lev 26 34f. 43 (vgl. II Chr 36 21) ist nämlich ausdrücklich gesagt, dass die vorexilische Zeit die Sabbatjahre nicht eingehalten habe. Dagegen s. Neh 10 32, und für die spätere nachexilische Zeit fehlt es nicht an Belegen, die für seine Feier sprechen. Vgl. I Mak 6 49 53 Josephus Ant. XI 8 6 XIII 8 1 XIV 10 6 16 2 XV 1 2 B. J. I 2 4. Philo, bei Euseb. Praep. evang. 8 7 Tacitus Hist. V 4. Damit ist die Frage nach der Durchführbarkeit dieses Gesetzes von selbst entschieden (s. auch zu v. 6). Immerhin beschränkt M. Šebiʿit seine Geltung auf Palästina, bezw. modificiert auf Syrien.

Die das Jobeljahr betr. Gesetzgebung hat, wenn unsere obige Quellenscheidung richtig ist, eine Entwickelung durchgemacht. Auf ihrer Endstufe vindiciert sie ihm nach einer doppelten Seite hin die Bedeutung einer restitutio in integrum: Das Land kehrt an den ursprünglichen Besitzer (nicht Eigentümer, denn der ist Gott) zurück, die Volksgenossen erlangen die ursprüngliche Selbständigkeit wieder, deren sie sich unter der Ungunst ihrer ökonomischen Verhältnisse haben begeben müssen, d. h. (aus Israel gebürtige) Sklaven werden frei, vorausgesetzt, dass nicht in der Zwischenzeit schon, was in beiden Fällen möglich war, die Geulla (= Lösung) eingetreten ist. Wie es scheint, hat H (d. h. H_2) nur die erste dieser beiden Arten gekannt. Was die israel. Sklaven betrifft, so begnügt er sich mit dem Gebot ihrer humanen Behandlung. In der That, für ihre Freilassung gab es bisher ein anderes Gesetz Ex 21 2ff. bezw. Dtn 15 12–18, und erst die Erfahrung, dass seine Handhabung nicht gelingen wollte (vgl. Jer 34 8–16), mochte allmählich einer Änderung rufen. Dagegen beruht im Grunde die restitutio in integrum in Bezug auf den Landbesitz auf Anschauungen, die bis in die alten Zeiten des Ansässigwerdens des Volkes zurückreichen dürften (s. noch zu v. 10). — Das vermag auch Kuenens (Hist.-krit. Einl. § 15 Anm. 18) Einspruch nicht zu widerlegen; wenigstens bietet uns die Geschichte der Dorf- und Markverfassung anderer Länder handgreifliche Analogieen. Ich hebe nur die dänische „Reebningsprocedur" hervor, durch die die ursprüngliche Gleichheit der Lose an der verteilten Feldmark wieder hergestellt wurde (v. Maurer Einl. z. Gesch. der Mark-, Hof-, Dorf- u. Stadtverfassung §§ 33 60, s. auch seine Gesch. d. Dorfverfassung §§ 126—129, Maine Early History of Institutions 81f. 100ff. Andere Parallelen bei Dillmann 668, Driver engl. Übers. zu v. 28). Mit diesem an sich alten Gedanken erscheint nun in unserm Gesetz ein zweiter, aus dem Schuldrecht, aufs Engste verbunden, der dem Dtn entnommen ist, der Gedanke des Schuldenerlasses im „Erlassjahr" (Dtn 15 1–11, s. z. St.). Zur Kombination beider tritt endlich noch ihre Eingliederung in ein kunstvoll recht eigentlich mathematisch konstruiertes Schema. „Wie der 50. Tag nach den 7 Sabbattagen als Schlussfeier der 49tägigen Periode gefeiert wird (23 15), so das 50. Jahr nach den 7 Sabbatjahren als Schlussstein der 49jährigen; die sieben in die Ernte fallenden Sabbate, die besonders gezählt zu werden pflegen (Lk 6 1), haben eben dadurch, dass sie die Ernte unterbrechen, eine besondere Ähnlichkeit mit den Jahrsabbaten, die den Ackerbau überhaupt unterbrechen" (Wellh. Prol.[3] 120). Natürlich sucht man nach einer Bekanntschaft mit unserm Gesetz in der ganzen vorexilischen Zeit vergeblich. Jesaja (5 8) und Micha (2 2) klagen, dass sich der Besitz in den Händen Einzelner häuft und wissen kein Mittel dagegen, auf das sie sich berufen könnten (vgl. noch zu Dtn 19 14). Immerhin scheint in gewissen Fällen eine neue Verlosung der Gemeindemark vorgenommen worden zu sein. S. Mch 2 5 (Ps 16 6) und vgl. zu Hes 46 17, wonach im Jahre der Freilassung das vom Fürsten verschenkte Grundeigentum an ihn zurückfällt. Nach derselben Richtung, das Land dem ursprünglichen Besitzer zu wahren, tendiert, was wir vom Vorkaufsrecht der nächsten Verwandten, der sogen. Geulla, lesen (Jer 32 6ff. Rt 4 1), wie denn die Zähigkeit, mit der der alte Israelit an seinem ererbten Grundstück hängt, am Besten durch die bekannte Nabothsgeschichte (I Reg 21) illustriert wird. Das sind nur einige

geschichtliche Spuren, die uns das Entstehen der neuen Institution um etwas verständlicher machen dürften. Ihre Fixierung lässt sich schliesslich doch nur aus einer Zeit begreifen, wo die vollständige Loslösung von den konkreten Lebensverhältnissen im eigenen Lande erfolgt war, wo eine idealistische Religion, die sich von ihnen möglichst unberührt hielt, die Gesetze diktierte (vgl. noch zu v. 10 11). Kein Wunder, dass ihre praktische Einführung in die Wirklichkeit ein schöner Traum blieb. Dass das Jobeljahr nie gehalten worden sei (vgl. zu Hes 7 12f. Jes 61 1f.), giebt selbst rabbinische Tradition zu. Wir wollen darüber die treibenden religiösen Gedanken, die in seiner Verordnung zum Ausdruck kommen, nicht übersehen. Man vergleiche vor Allem v. 23: „Die Idee, dass die Israeliten Jahwes Schutzbefohlene sind, indem sie in einem Lande wohnen, auf das sie an sich keine Rechtsansprüche haben, sondern wo sie gänzlich von seiner Gnade abhängig sind, ist einer der bezeichnendsten Züge der neugestalteten und tiefer von dem Gefühl der Furcht durchdrungenen Frömmigkeit, die das nachexilische Judentum von der Religion des alten Israel unterscheidet“ (R. Smith, Rel. d. Sem. 55). Z. Sache s. noch Buhl, die soc. Verhältnisse der Israeliten § 38.

1) **25 1–7 Sabbatjahr.** Vgl. zu Ex 23 10f. **1** בְּהַר סִינַי (vgl. 26 46) steht nicht müssig; nach 24 11 war Mose im Lager. **3** Dass die Brache des Weinberges (zu dessen Nennung in Ex 23 11 s. Holzinger z. St.) praktisch undurchführbar ist, lässt ein idealistischer Verf. wie H seine letzte Sorge sein. תְּבוּאָתָהּ mit Beziehung des Suffixes auf אֶרֶץ scheint direkte Reminiscenz an Ex 23 10. **4** Zu שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן s. zu 16 31. **5** סָפִיחַ ist das nachgewachsene Getreide, das ohne Aussaat im zweiten Jahre aus den ausgefallenen Körnern des vorigen aufsprosst, vgl. II Reg 19 29 (= Jes 37 30). Zu עִנְּבֵי mit dag. f. dirim. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 20h. נָזִיר, mit einer ähnlichen Übertragung aus der Kultsprache auf das Pflanzenreich wie 19 23, ist Bild des Weinstockes, dessen Ranken unbeschnitten wachsen wie das Haar des Nasiräers (Num 6 5). Man vergleicht die viridis coma des Weinstockes bei Tibull (I 7 34). **6** *Die Ruhe des Landes soll euch zur Nahrung werden,* natürlich: was es ohne menschliches Zuthun hervorgehen lässt. Dass dabei immerhin etwas abfällt, belegt Dillmann (662) für Palästina wie für andere Länder. v. 6^b zeigt גֵּר als den Allgemeinbegriff, dem תּוֹשָׁב und שָׂכִיר untergeordnet sind zur Bezeichnung der bürgerlichen und socialen Stellung der Betreffenden (vgl. Bertholet Stellg. d. Isr. zu d. Fremden 159). **7** Zu בְּהֵמָה und חַיָּה s. zu 1 2; beachte die Tierfreundlichkeit unseres Gesetzes.

2) **25 8–55 Jobeljahr.**

9 Datierung.

Schlechthin unerfindlich ist, worin die Beziehung zwischen dem Posaunenschall, mit dem dem Lande Erlass verkündet wird, und dem Versöhnungstage bestanden haben soll. Ja, der Freude verkündende Schall hätte den feierlichen Ernst dieses ernstesten aller israel. Feste in seltsamer Weise durchbrechen müssen. Posaunenschall ist dagegen nach 23 24 für den Neujahrstag charakteristisch, und es liegt in der Natur der Sache, dass die Wohlthat des Jobeljahres mit seinem Neujahrstag in Kraft trat. Wie aber stimmt zum Neujahrstag der 10./VII.? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein, wenn man nur Hes 40 1 vergleicht. Darnach hat man Neujahr thatsächlich am ersten des Monats gefeiert, ehe man es auf den 1./VII. verlegte. Wird dies anerkannt, so erwächst uns daraus ein neuer Beweis, dass Rp, für den Neujahr auf den 1./VII. fiel (23 24), ein Jobeljahrgesetz schon vorfand. Er änderte den Tag nicht, und so blieb es der, auf den später das Versöhnungsfest fiel, was ein Späterer mit der Glosse בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים ausdrücklich bemerkt haben wollte.

שׁוֹפָר, ein hornförmiges Instrument, etymologisch vielleicht das Horn einer

Wildziege (assyr. *šapparu*), bezeichnet in der vorexil. Literatur ausschliesslich das Signalhorn der Krieger. **10** קִדַּשְׁתֶּם zeigt, wie eine für unsere Auffassung rein sociale Einrichtung hier ganz unter den religiösen Gesichtspunkt fällt. Das hängt damit zusammen, dass der Besitzstand ursprünglich auch seine religiöse Seite hat: am Boden haftet der Kultus; drum ist es nicht gleichgiltig, in wessen Hände er kommt. Zur Syntax des Zahlwortes s. Ges.-Kautzsch[26] § 134 o, zu דְּרוֹר s. zu Hes 46 17. יוֹבֵל, genauer שְׁנַת הַיּוֹבֵל (v. 13 28; daher 'י fem.) heisst das 50. Jahr, weil an ihm das יוֹבֵל genannte Instrument (vgl. Ex 19 13 Jos 6 4ff.) geblasen wird. Auch יוֹבֵל bezeichnet es als hornartiges, indem das Wort im Phönicischen und nach jüdischer Tradition im Arabischen Name des Widders ist, also Widderhorn (vgl. Nowack Arch. II 166 Anm. 1). **11** Da das Jobeljahr, auch wenn hier שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה Glosse sein sollte (Driver) unbedingt das 50., nicht, wie schon das Buch der Jubiläen wollte (vgl. Nowack l. c. Anm. 2), das 49. ist, so würden einander zwei Brachjahre folgen. Das ist aber einfach hinzunehmen und nur ein Beweis mehr für die idealistische Tendenz unseres Verf.'s.

a) **25 13–34 Restitution der Besitzverhältnisse.**

α) **25 13–28** auf dem Lande. **14** Der Numeruswechsel mag eine redaktionelle Fuge verraten, er ist aber auch so wieder ein schlagender Beweis für die Leichtigkeit, mit der der Hebräer mit dem Numerus umspringen kann. Zur Fortführung des tempus finit. durch den infin. abs. קָנֹה s. Ges.-Kautzsch[26] § 113 z. Die Mahnung vor Übervorteilung ist mit gutem Bedacht an die Spitze gestellt; denn die Einrichtung des Jobeljahres konnte von interessierten Käufern wie Verkäufern leicht genug zu ihrem Zweck ausgebeutet werden. Dem gegenüber soll **15**f. bei Kauf und Verkauf auf die Zahl der restierenden Ernten Rücksicht genommen werden; denn sie, nicht die Äcker, die im Jobeljahr an den ursprünglichen Besitzer zurückfallen, sind das eigentliche Kaufobjekt. Zu **18–22**, die wieder auf das Sabbathjahr zurückgreifen, s. oben. Zu וְעָשָׂת (v. 21 vgl. 26 34) vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 75 m. Inwiefern der Erntesegen des 6. Jahres für 3 Jahre reichen solle, ist mehr kommentiert worden, als die Mühe lohnt. Es ist am Einfachsten von einem Hinweis Wetzsteins (in Delitzsch's Jes[2] 389 f.) auszugehen, wie im heutigen Palästina in brachgelegenes Ackerland nicht schon nach ein- sondern mindestens dreimaligem Pflügen gesät werden kann. „Demnach kann auch im achten Jahr nur Sommerfrucht gesät werden, das Jahr giebt also noch keine volle Ernte, und es ist völlig begreiflich, dass hier von einem bis ins neunte Jahr reichenden Segen gesprochen wird" (Nowack l. c. 164 Anm. 2). Zum Gedanken selbst, dass man in der Erfüllung einer gottesdienstlichen Pflicht niemals zu kurz kommt, so sehr das Gegenteil nach menschlichem Berechnen wahrscheinlicher wäre, vgl. z. B. Ex 16 22ff. 34 24. **23** zeigt besser als irgend eine andere Stelle, bis zu welchem Grade Jahwe mit der Zeit בַּעַל des Landes geworden ist (vgl. zu 18 28). Ger und Toschab charakterisiert dagegen gerade der Mangel an eigenem Grundbesitz (vgl. mein cit. Buch 160); darum steht ihnen auch ein definitives Verfügungsrecht über Grund und Boden, ein Verkauf לִצְמִתֻת (blos noch v. 30, 'לַצְּמִ), d. h. so dass er verfallen bliebe (צָמַת, Pi. Hiph. vgl. Ḳal Thr

3 53: vernichten), nicht zu. Provisorisch werden Kauf und Verkauf nicht nur durch die restitutio im Jobeljahr, sondern **24** durch das in der Zwischenzeit offenstehende Recht der Lösung. Diese geschieht **25** durch die nächsten Verwandten (vgl. v. 48f.), wo nicht **26** durch den Betreffenden selbst, sofern er dazu wieder bemittelt genug wird (z. Ausdruck hier und v. 28 s. zu 5 7; sein Gegenstück מוּךְ v. 25, etwa unser „herunterkommen“, jüd.-aram.: niedergedrückt sein). Die Lösungssumme wird, wie **27** zu besagen scheint, in der Weise berechnet, dass die ganze Verkaufssumme durch die Zahl der Jahre von Verkaufs- bis zu Jobeljahr (in welchem **28** der Verkäufer sein Besitztum unentgeltlich zurückerhält) dividiert und für jedes der seit dem Verkauf verflossenen Jahre ein Quotient abgezogen wird, so dass blos der Restbetrag (הָעֹדֵף) zu bezahlen bleibt. יָצָא (v. 28 30f. 41 54 27 21) ist geradezu term. techn. für das frei werden (vgl. Ex 21 2ff. 11).

β) **25 29–34** in der Stadt.

Das eben besprochene Lösungsrecht erfährt eine Einschränkung für die städtischen Besitzverhältnisse, indem es hier blos ein zeitweiliges wird und auch das Jobeljahr nicht die sonstige einschneidende Änderung bringt. Es mögen, wenn diese Einschränkung nicht blos als eine Koncession an das, was unter den thatsächlichen Verhältnissen erreichbar schien, zu beurteilen ist, theoretische Erwägungen sein, die den Verf. dazu veranlassen. Wenigstens lässt sich geltend machen, dass in der Regel mit den Häusern auf dem Lande ungleich mehr Grund und Boden zusammenhing, ja dass sie selber im Vergleich dazu fast nur als Accessorium in Betracht kommen mochten (vgl. v. 23).

29 יָמִים, *blos eine Zeitlang*, oppos.: עוֹלָם v. 32. **30** Zu מְלֹאת s. zu 8 33. וְקָם wie Gen 23 17 20, es wird fester definitiver Besitz. לֹא ist Schreibfehler für לוֹ (Ḳĕrē), richtiger aber לָהּ; denn עִיר ist nie femin. (ZATW 1896 49—51).* Zu **32—34** s. die allg. Bem. **33** giebt in seiner gegenwärtigen Form keinen annehmbaren Sinn. Es ist einfach nach Vulg. vor יִגְאַל die Negation einzusetzen. Auch v. $33^{a\beta}$ ist so schwerfällig, dass ich den Text unmöglich für richtig halten kann. Ich vermute in Konformität mit v. 32 (vgl. LXX): מִמְכַּר־בָּתֵּי עָרֵי אֲחֻזָּתָם, *wo aber einer von den Leviten es nicht löst, so wird, was von Häusern in den ihnen zugehörigen Städten verkauft worden ist, im Jobeljahre frei.* הִיא in Attraktion an אֲחֻזָּתָם, das Prädikat. Auch das levitische Weideland soll nicht definitiv (schwerlich: überhaupt nicht) verkauft werden. Zu וּשְׂדֵה s. Ges.-Kautzsch[26] § 10g.

b) **25 35–55 Persönliche Restitution des Einzelnen.**

α) **25 35–46** aus der Abhängigkeit von Volksgenossen. Im gegenwärtigen Zusammenhang nehmen sich **35** ff. wie eine Präservativvorschrift aus, durch welche Israeliten vor der tiefsten Erniedrigung, der Knechtschaft (vgl. v. 39ff.), bewahrt werden sollen. Dem מָטָה יָדוֹ (blos hier), „seine Hand wankt“ als Bild dessen, der sich nicht mehr selbständig zu „halten“ vermag, entspricht וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ (vgl. Jes 41 13 und zur Betonung Ges.-Kautzsch[26] § 49m.). Der Anstoss, den man in גֵּר וְתוֹשָׁב findet, wird durch die Streichung der Worte (Dillmann, Siegfried-Stade, Driver, Carpenter) nur schlecht beseitigt (s.

---

* An der von Dillmann und Strack angezogenen Stelle II Sam 17 13 ist st. אתו nach LXX אתה zu lesen. St. des bei Strack unmittelbar folgenden Num 25 2 3 l. 35 2 3.

die ausführliche Erörterung der Stelle in meinem cit. Buch 161). Wenn sich die dort vorgetragene Fassung: „du sollst ihn aufrecht erhalten als Ger und Toschab" grammatikalisch nicht halten lässt, so bleibt die Ausflucht zur Konjektur: כְּגֵר וְתוֹשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ (vgl. v. 40 und LXX) *als Ger und Toschab soll er bei dir wohnen.* Das sind eben schon ganz bestimmt umschriebene Begriffe der Rechtssprache geworden, zur Bezeichnung des Gegensatzes gegen die besitzenden Glieder des Volkes. Zu **36** f. s. zu Dtn 23 20 f. Eine Kontraktion des verbalen וָחַי zu וְחֵי (Ges.-Kautzsch[26] § 76 i) widerspricht aller Analogie, und so wird jene Form zu lesen sein. מַרְבִּית (in dieser Bedeutung blos hier, vielleicht aus תַּרְבִּית verschrieben) bezeichnet hier im Gegensatz zu נֶשֶׁךְ (s. dagg. Dtn 23 20) den Zins in Naturalien. **39** נִמְכַּר, reflexiv oder passiv? S. zu Dtn 15 12. Der Verf. schont seine Volksgenossen, auf Unkosten der Fremden (vgl. v. 44–46), so viel als möglich: so hoch steht Israel über Nicht-Israel da. Israeliten können sich verkaufen, aber sie dürfen nicht wie ein עֶבֶד gehalten werden, sondern **40** nur wie שָׂכִיר und תּוֹשָׁב, der zu seinem Patron immer noch im Verhältnis eines lösbaren Vertrages steht. Wie könnten auch **42** Jahwes Knechte Menschenknechte werden? Und Jahwe hat sie ja selber aus Menschenknechtschaft befreit! Man sieht den Gedanken der Menschenwürde sich anbahnen (vgl. zu 24 17), aber freilich noch im Bann nationaler Schranken. Die alte Zeit hatte das Vorhandensein israel. Sklaven als etwas Selbstverständliches hingenommen; schon in dieser Beziehung bringt unser Gesetz eine Neuerung, abgesehen davon, dass es von der bisherigen sechsjährigen Dienstzeit (Ex 21 2–6 Dtn 15 12–18) abgeht (s. mein cit. Buch 162 f.). Während es nun also nach der neuen Ordnung israel. eigentliche Sklaven nicht mehr geben soll, dürfen sich die Israeliten Sklaven halten a) **44** aus den umwohnenden Völkern b) **45** aus den Kindern, überhaupt dem Geschlechte der תּוֹשָׁבִים (zu 'ת als Unterbegriff von גֵּר s. zu v. 6), sofern es inmitten Israels Gezeugte sind. In der Stellung dieser Sklaven bewirkt auch das Jobeljahr keine Veränderung, vgl. **46** לְעֹלָם.

β) **25 47–55** aus der Abhängigkeit von Nichtisraeliten. **47** Dass der Fremdling dem Israeliten über den Kopf wachsen werde, war einer der angedrohten Flüche (Dtn 28 43 f.). In v. 47[b] l. nach LXX Pesch. Sam. und einigen Codd., v. [a] entsprechend, לְגֵר וּלְתוֹשָׁב (vgl. Geiger Urschrift 356). Zu עֵקֶר eig. Wurzel, hier Spross aus dem Geschlechte eines Ger s. mein cit. Buch 164 Anm. 3. **48** Zu אַחֲרֵי vgl. zu 14 43. Wie bei verkauftem Grundbesitz ist hier Lösung durch die nächsten Verwandten (zu שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ **49** s. zu 18 6) wie durch den Betreffenden selbst möglich. Auch der Zahlungsmodus **50–52** geschieht nach demselben Princip wie dort (s. zu v. 27 f.): In Anschlag gebracht wird, wie dort der Jahresertrag so hier die Jahresarbeit, und zwar nach Massgabe dessen, was einem Tagelöhner dafür bezahlt wurde; nach **53** zu schliessen, dürfte es Tagelöhner gegeben haben, mit denen der Vertrag auf ein ganzes Jahr geschlossen war. Da sich das Abhängigkeitsverhältnis im Jobeljahre so wie so löst, wird Verkaufs- wie Lösungssumme um so kleiner, je näher es bevorsteht. לְעֵינֶיךָ (v. 53[b]), so dass du es mit ansiehst, ohne einzuschreiten. Wie **54** וּבָנָיו עִמּוֹ zeigt, begaben sich in den supponierten Notfällen die Söhne, die

als Arbeitskräfte wohl zu verwenden waren, mit dem Vater zusammen in Abhängigkeit. Zu **55** vgl. zu v. 42.

VIII. Paränetische Schlussrede

Cap. 26.

Zur Analyse. Natürlich sind v. 1 f. von der eigentlichen Schlussrede zu trennen. v. 1 ist sachlich in 19 4 enthalten, v. 2 = 19 30. Vgl. Einl. III 1.

V. 3–45 bilden eine Parallele zu Ex 23 20 ff., namentlich Dtn 28 und weisen sich schon dadurch als Schlussrede zu einer ursprünglich selbständigen Gesetzessammlung aus. Ihr eigentümlicher Sprachgebrauch fordert zu einer dreifachen Untersuchung auf: 1) wie sie sich zu den vorangegangenen Capp. verhalten, 2) wie zu Dtn 28, 3) wie zu Hes.

1) Für das Verhältnis zu H kommt in Betracht, dass hier das Land und der Ackerbau dieselbe fundamentale Bedeutung für die Religion haben wie Cap. 19 23 25, dass ferner die Drohung des Ausspeiens Cap. 18 20 hier (wenn auch der Begriff קִיא nicht gebraucht ist) weiter ausgeführt wird (vgl. Wellh. Comp.[3] 168). Im Einzelnen sind folgende Berührungen in Anschlag zu bringen: v. 3 הָלַךְ בְּחֻקּוֹת mit 18 3 4 20 23; שָׁמַר וְעָשָׂה (auch v. 14 f.) mit 18 4 26 19 37 20 8 22 22 31 25 18; v. 5 לָשֹׂבַע mit 25 19; יָשַׁב לָבֶטַח mit 25 18; v. 10 יָשָׁן mit 25 22; v. 11 מִשְׁכָּן mit 17 4; v. 13 mit 19 36 u. a.; v. 17 נָתַן פָּנִים mit 17 10 20 3 6; v. 30 וְהִכְרַתִּי mit 17 10 20 3 5 f.; v. 35 יָשַׁב עַל mit 25 18; v. 45 אֲנִי יְהוָה 18 5 u. o. Vor Allem noch in v. 34 f. 43 die Rückbeziehung auf das Sabbatjahrgesetz Cap. 25. Man bemerkt, dass es grossenteils Berührungen mit Stellen sind, die R^h zuzuschreiben waren, und so ist es fast selbstverständlich, dass man in ihm den eigentlichen Verf. dieser Rede angenommen hat; das lag auch besonders nahe, wenn man Cap. 26 von Anfang an als Schlussrede zur vorangegangenen Gesetzessammlung koncipiert sein liess. Man darf indessen nicht übersehen, dass bei ihrem ausschliesslich paränetischen Charakter Berührungen mit R^h, der die legislatorischen Stücke von H mittelst paränetischer Umkleidungen miteinander verband, von vornherein eher zu erwarten sind als mit irgend einem jener legislatorischen Stücke selbst. Thatsache ist, dass man Mühe hat, sich dem Gewicht der Gründe zu entziehen, die Bäntsch (66–68) gegen die meist behauptete organische Einheit des Cap. geltend gemacht hat, und dass seine Hypothese, es habe ursprünglich eine selbständige Predigt enthalten, die durch einen Redaktor, und zwar denselben, der die einzelnen Teile der Gesetzgebung zum H verarbeitete, zum Schluss eben dieses H gemacht worden sei, sehr verlockend ist. Er betrachtet als von R^h eingearbeitet v. 10 17 (?) 34 f. 39–43. Zu v. 10 17 s. die Auslegung. Sicher im Rechte ist er v. 34 f. gegenüber, die, wie schon Dillmann erkannt, den Zusammenhang von v. 33 und 36 empfindlich unterbrechen. Was v. 39 ff. betrifft, befindet man sich mit וְהַנִּשְׁאָרִים בָּכֶם in der That um keinen Schritt weiter als v. 36. „v. 39 zieht nun aber v. 40 und dieser v. 41–43 nach sich“ (die nähere Begründung s. l. c.). Dillmann hatte dagegen v. 43 f. als Einschub in ihre auch schon recht junge Umgebung angesehen. Sind aber v. 34 f. 43 nicht original, d. h. gerade diejenigen Verse nicht, welche sich am Allerdeutlichsten auf eine vorangegangene gesetzliche Bestimmung zurückbeziehen, dann gewinnt Bäntsch's genannte Hypothese allerdings an Wahrscheinlichkeit, und für sie spricht namentlich auch der eschatologische Schluss, der die Wende der Dinge nicht von irgendwelcher Gesetzesbefolgung abhängig macht, sondern sie lediglich auf Jahwes Bund mit den Vorfahren begründet (v. 45), während das Einlenken in eine ethische Motivierung (v. 40) wieder der Überarbeitung angehört. Immerhin ist die Übereinstimmung von R^h mit dem supponierten ursprünglichen Verf. von Cap. 26 schon in sprachlicher Beziehung so gross, dass sie unmöglich weit von einander zu suchen sind.

2) Für das Verhältnis unseres Cap. zu Dtn 28 kommen folgende Berührungen in Betracht: v. 4 mit Dtn 28 12; v. 6: וְאֵין מַחֲרִיד mit Dtn 28 26 (doch vgl. auch Jer 7 33 Hes 34 28 39 26); v. 14 mit Dtn 28 15; v. 16 mit Dtn 28 22 65 33; v. 17 mit Dtn 28 25; v. 19 mit Dtn 28 23; v. 29 mit Dtn 28 53 (doch vgl. auch Jer 19 9 Hes 5 10); v. 36 mit Dtn 28 65–67. Am meisten fallen davon ins Gewicht die Parallelen v. 16 und Dtn 28 22, indem שַׁחֶפֶת und

קְרַחַת nicht nur in ihrer Zusammenstellung sondern überhaupt nur hier vorkommen, und v. 19 und Dtn 28 23, indem das hier gebrauchte Bild nirgends wiederkehrt. Ist hier Abhängigkeit des einen Stückes vom andern unverkennbar, so ist dagegen der Entscheid über ihr Prioritätsverhältnis auf Grund einer Vergleichung kaum möglich. Nur das sei bemerkt, dass sich Dtn 28 23 als Antithese zu v. 12[a] so gut von selbst begreift, dass die Annahme seiner Abhängigkeit von einer andern Stelle nur einen Umweg bedeuten würde (vgl. noch Steinthal Zeitschr. f. Völkerpsychologie XX 53—57).

3) Das Verhältnis unseres Cap. zu Hes erschöpft sich nicht in einigen sprachlichen Berührungen, sondern die litterarische Verwandtschaft ist eine durchgängige. Die Beschränkung des Raumes erlaubt nicht, die Parallelen Vers für Vers nachzuweisen; der wichtigsten ist in der Auslegung Erwähnung zu thun (vgl. zu v. 4 6 11 ff. 15 19 u. s. w.); mehr oder weniger vollständige Listen sind übrigens schon mehrfach zusammengestellt, man sehe vor Allem Bäntsch 121—124, wo auch 121 Anm. 1 auf die übrigen verwiesen ist. Hinzuzufügen wäre etwa der Vergleich von v. 38 mit Hes 36 13. Schon nach Colenso haben Lev 26 und Hes nicht weniger als 22 Ausdrücke gemein, die sonst im AT, und ausserdem 13, die sonst im Pentat. nicht vorkommen. Diese nahe sprachliche Verwandtschaft hat sogar zur Annahme verführt, Hes selber sei der Verf. unseres Cap. gewesen (Graf, Bertheau, Colenso, Kayser, Horst). Diese Annahme darf heute als widerlegt gelten (Nöldeke, Klostermann, Wellh., Smend u. A.). Bei aller Nähe dieser Verwandtschaft bliebe völlig unerklärt, wie Ausdrücke, die für unser Cap. geradezu charakteristisch sind, im ganzen Buche Hes auch nicht einmal vorkommen; ich nenne blos הָלַךְ קֶרִי resp. בְּקֶרִי (v. 21 23 f. 27 f. 40 f.). Umgekehrt fehlen Lieblingsausdrücke Hes's, die hier am Platze gewesen wären, wie z. B. שָׁפַךְ חֵמָה oder ש' זַעַם (vgl. Nöldeke Untersuchungen 71). Auf ein ästhetisches Urteil wie dasjenige Kuenens (Hist.-krit. Einl. § 15 Anm. 10, 2), Lev 26 scheine ihm höher zu stehen als Hes's Strafreden, will ich kein Gewicht legen. Dagegen ist ganz entscheidend der sachliche Unterschied: v. 39 f. setzt die Erbschuld voraus, Hes aber ist bekanntlich ihr schroffster Gegner (vgl. zu 20 5 22 16). Ist aber Hes nicht selber Verf. unseres Stückes und doch seine Verwandtschaft mit ihm derart, dass man ohne die Annahme eines direkten Abhängigkeitsverhältnisses nicht auskommt, so ist diese Abhängigkeit notwendig auf Seiten des ursprünglichen Autors von Lev 26 und erst recht des R^h. Man braucht sich blos die Alternative zu vergegenwärtigen: Entweder hat Hes seinen Stil und seine Sprache an éinem Cap. unserer atl. Litteratur gebildet, oder éin Cap. ist im Stil und in der Sprache Hes's geschrieben. Der Entscheid kann nicht zweifelhaft sein. Einen Nachweis im Einzelnen s. bei Bäntsch 124 f. Natürlich legt schon die grosse Ähnlichkeit der Sprache die Annahme nahe, dass der zeitliche und vielleicht auch räumliche Abstand des Autors von Cap. 26 von Hes kein grosser gewesen sei. Thatsächlich bricht mit v. 34 der exilische Standpunkt mit der wünschenswertesten Bestimmtheit durch; „wir haben hier in der Form einer Prophetie die Erklärung des Verf.s für dasjenige, was für ihn eine Thatsache war, für das Brachliegen des Landes“ (Kuenen l. c. Anm. 9). Wenn gerade dieser Vers II Chr 36 22 als Wort Jeremias citiert wird, so ist dies, „cum grano salis verstanden, ein richtiger und unbefangener Eindruck von der Sachlage“ (Wellh. Comp.[3] 171). Es will mir übrigens scheinen, als sei die Schilderung der Schrecken einer Belagerung (v. 23–26) so lebendig, dass man sie am Liebsten aus dem noch lebendigen Eindruck der Katastrophe herleiten möchte. Der ursprüngliche Verf. dürfte daher in der ersten Hälfte des Exiles zu suchen sein. Wenn man lieber an dessen Ende gedacht hat, wohl im Blick auf v. 40 ff., so mag das durchaus zutreffen für R^h. Nur dass man nicht unter das Exil hinabgehen darf (Wurster ZATW. 1884, 122 f.; vgl. auch Wellh. Comp.[3] 171); dagegen sprechen v. 42 44 f., die ich keineswegs für ein vaticinium ex eventu halten möchte.

Den Beschluss von H macht die Unterschrift, die man wegen בְּהַר סִינַי (vgl. 25 1 und s. dagg. zu 1 1) R^h zuzuschreiben geneigt ist; sie ist aber auch für Rp nicht unmöglich (vgl. zu 7 38); zum Mindesten weist auf eine Retouche durch ihn חֻקִּים st. חֻקּוֹת, wie R^h sonst schreibt, und höchst wahrscheinlich בְּיַד־מֹשֶׁה (vgl. 10 11 Ex 9 35 Num 16 40 27 23 Jos 20 2).

1) **26 1 f. Wiederholung der religiösen Hauptvorschriften.** **1** Zu אֱלִילִם s. zu 19 4, zu פֶּסֶל וּמַצֵּבָה zu Dtn 4 16 12 3. אֶבֶן מַשְׂכִּית ist wahrscheinlich ein mit (mythologischen) Skulpturen verzierter Stein (vgl. Hes 8 12 Num 33 52), wenn nicht allgemeinerer Ausdruck. עָלֶיהָ *dabei.* **2** = 19 30.

2) **26 3–13 Der auf Gesetzesgehorsam gesetzte Segen**, vgl. Dtn 28 1–14. Voran stehen die Segnungen des Landes **4** f., die durch das rechtzeitige Eintreffen des Regens (Plur. גִּשְׁמֵיכֶם sonst nicht im Pentat., aber Hes 34 26) bedingt sind, s. zu Dtn 11 14. Es giebt so viel zu dreschen (דַּיִשׁ ἅπ. λεγ.), dass man bis zur Weinlese beschäftigt ist, und diese wieder bringt so viel ein, dass man bis zur Saatzeit (זֶרַע vgl. Gen 8 22) nicht fertig wird. Derselbe Gedanke Am 9 13. Im Lande **6** Sicherheit vor Menschen und Tieren, vgl. dagg. II Reg 17 25 f.; gleich Hes 34 25 überbietet der Verf. Ex 23 29. Krieg, nach v. 6 ausserhalb der Landesgrenzen, also Offensivkrieg **7** f. bedeutet Sieg, vgl. Dtn 32 30. **9** Die Mehrung der Landeseinwohner (פָּרָה וְרָבָה auch ausserhalb P, z. B. Hes 36 11) kehrt in den Verheissungen (= בְּרִית, s. zu Dtn 4 13) an die durch die Katastrophe Decimierten immer wieder. **10** wiederholt den Gedanken von v. 5; es ist freilich keine müssige Wiederholung: trotz der vermehrten Einwohner (v. 9) sind die Ernten so reich, dass man Überfluss hat. Trotzdem schliesst v. 11 besser direkt an v. 9 an. **11** Hauptbeweis von Gottes Gnade: sein Heiligtum in Israels Mitte, s. zu 15 31. Zu diesem Gedanken in unmittelbarer Verbindung mit dem **12** folgenden von der Correlation Jahwes und Israels vgl. Hes 37 26 f. גָּעַל innerhalb des Pentat. nur 5 mal in diesem Cap. (vgl. Hes 16 5 45). Zu וְהִתְהַלַּכְתִּי vgl. Gen 3 8: das Ideal der Zukunft knüpft an das paradiesische der Vergangenheit an. Zu **13**ᵇ vgl. Hes 34 27. קוֹמְמִיּוּת ἅπ. λεγ.

3) **26 14–39 Der Fluch für den Fall des Ungehorsams.** Vgl. Dtn 28 15 ff. **15** Zu לְהַפְרְכֶם vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 67 dd, zum Gedanken Hes 16 59.

a) **26 16 f. erste Androhung: Krankheit und Feindeskalamität.** זֹאת scil. was ihr mir gethan. S. weiter zu Dtn 28 22. מְדִיבֹת √ דוב = דָּאַב, vgl. Dtn 28 65 I Sam 2 33; die Partic. hangen von שַׁחֶפֶת und קַדַּחַת ab. V. 16ᵇ spiegelt den ewigen Kampf von Kulturland und Wüste, vgl. Jdc 6 3 f.

b) **26 18–20 zweite Androhung: Unfruchtbarkeit des Landes**, das Gegenstück zu v. 4 f. **18** עַד־אֵלֶּה *auch dann noch* (= בְּאֵלֶּה v. 23). Zu יַסְּרָה vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 52 p, zu diesem Gebrauch der Siebenzahl Ps 119 164 Prv 24 16. Zu **19** s. Hes 7 24 30 6 18 etc. **20** כֹּחֲכֶם, scil. die für den Landbau aufgewendete Kraft.

c) **26 21 f. dritte Androhung: wilde Tiere.** Vgl. Hes 5 17 14 15 u. o. und s. zu v. 6.

d) **26 23–26 vierte Androhung: Schrecken der Belagerung.** **23** לִי dat. commodi. **25** נְקַם בְּרִית Rache für den Bund, sofern er gebrochen ist (v. 15). Zur Sache vgl. z. B. Hes 5 17, spec. zur Sammlung in der Stadt Jer 35 11. **26** Zu מַטֵּה־לֶחֶם vgl. Hes 4 16 5 16 14 13 Jes 3 1. Sonst backt jedes Weib im eigenen תַּנּוּר (s. zu 2 4); jetzt aber giebt es so wenig zu backen, dass für 10 Haushaltungen ein Ofen ausreicht, und das Produkt ist so spärlich, dass

es abgewogen zur Verteilung kommt (vgl. Hes 4 16). Zu בְּשִׁבְרִי vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 61 b.

e) **26 27–33 fünfte Androhung: die nationale Vernichtung.** **29** cit. Baruch 2 2 f. Zu **30** s. zu Hes 6 4–6; doch ist fraglich, ob, wie dort angenommen, בעלחמן den Sonnengott bezeichnet und nicht vielmehr den „Gott vom Gebirge Amanus" (Halévy Mél. de crit. 1883, 426 f.). בָּמָה ausser Num 33 52 nicht mehr im Pent., חַמָּן darin blos hier, גִּלֹּל noch Dtn 29 16. Zum starken Ausdruck עַל־פִּגְרֵי גִלּוּלֵיכֶם, den man nicht durch Konjektur abschwächen darf (Klostermann Pentat. 381, unter Vergleichung von Hes 6 5 עַל־פְּנֵי), vgl. Jer 16 18 Ps 106 28. Wie v. 30[b] das Gegenstück zu v. 11[b] ist, so zu v. 11[a]: **31** Jahwe zerstört unter den Heiligtümern das eigene, nimmt überhaupt den Kult nicht mehr entgegen. Das ist das Schlimmste, ist er doch nach populärer Meinung das einzige Mittel, durch das sein Zorn noch beschwichtigt werden könnte (vgl. Mch 6 6). Hier ist der Einfluss der ältern Propheten unverkennbar. Zu **32** vgl. Hes 30 12 14 26 16, zu **33** Hes 5 2 12 12 14; wie in den Hes-stellen אֱזָרֶה (Ges.-Kautzsch[26] § 52 n).

f) **26 34–39 der Zustand der Exilierung.** **34** Eine bittere Ironie, dass das Land in seiner Verwüstung die Sabbatjahre, die man schuldig geblieben ist, erstattet erhält (= תִּרְצֶה; dagg. Hiph. v. [b] bezahlen; vgl. ZATW 1899, 181)! Zu הָשַּׁמָּה s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 y 91 e, zu הִרְצָת § 75 m. תִּשְׁבַּת Imperf. mit a wie Neh 6 3, dagg. **35** mit o wie z. B. Gen 2 2. Der Autor scheint an Wortspielen Freude zu haben (v. [b]), vgl. schon v. 32: הֲשִׁמֹּתִי und שָׁמְמוּ. **36** מֹרֶךְ ἅπ. λεγ. √רכך, Feigheit. Zum Bild des gejagten Blattes vgl. Hi 13 25. So toll ist die Flucht vor dem Truggespenst der eigenen Angst **37**, dass man dabei übereinanderstürzt, um nicht wieder aufzustehen, (תְּקוּמָה ἅπ. λεγ.). Zu כְּמִפְּנֵי vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 118 s Anm. 4. Der Übergang in die 2. Person mag erfolgt sein, um die Anknüpfung von v. 39 an v. 38 zu ermöglichen (Bäntsch 67). Zu **39** s. Hes 4 17 24 23 33 10; nach letzterer Stelle hat Hes den Ausdruck „Verfaulen" dem Munde der Exulanten entnommen.

4) **26 40–45 Eschatologischer Ausblick.** **40** וְהִתְוַדּוּ, in der That steht schon die ganze exilische Geschichtsschreibung unter dem Gesichtspunkt éines grossen Sündenbekenntnisses. Zum Gedanken vgl. Jer 29 12 f. Hes 6 9 f. **41** Das Imperf. אֵלֵךְ wie das Perf. consec. וְהֵבֵאתִי weist darauf hin, dass die Aussage eine abhängige ist (vgl. Driver Tenses § 39 β) *weshalb ich denn auch dawider handeln musste.* אוֹ, in den Übersetzungen z. T. fehlend, von Driver in der Bedeutung ob vielleicht (vgl. I Sam 20 10, Ges.-Kautzsch[26] § 150 i) gefasst, halte ich für eine Verschreibung und lese וְאָז יִכָּנַע (Fortsetzung von וְהִתְוַדּוּ). Zu לֵב עָרֵל s. zu Dtn 10 16, zu יִרְצוּ zu v. 34. **42** Für die auffällige Konstruktion בְּרִיתִי יַעֲקוֹב u. ff. verweist man auf מִדּוֹ בַד 6 3; doch ist diese Auskunft unbefriedigend; daher hat man vorgeschlagen, das Suffix zu streichen (ZATW 1892, 3 Anm. 1, Ges.-Kautzsch[26] § 128 d, Krätzschmar, Bundesvorstellung 189 Anm. 1, vgl. 198 Anm. 3). Lieber stelle ich אֶת um (vgl. v. 44 und beachte in v. 42 וְהָאָרֶץ ohne אֶת). Zum Gedanken vgl. Dtn 4 31 7 12 8 18, zur Hervorhebung des Landes zu 18 28. **43** bahnt den Übergang vom eingeschobenen Stück zum originalen Gedankengang an. Soll die Verheissung v. 44 zu ihrem

Rechte kommen, nachdem sie v. 42 vorweggenommen hat, so ist noch einmal auf die Zerstörung des Landes zurückzukommen. Zu בָּהְשַׁמָּה vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 67 y, zu יַעַן וּבְיַעַן Hes 13 10 (36 3). **44** St. וזאת verlangt DRIVER בְּזֹאת wie v. 27. *Aber selbst dann noch* ein erbarmender Ausblick, denn Jahwe ist Gott (vgl. Hos 11 9) und kann von seinem Volk nicht lassen, ein Gedanke, der wieder bei Hes von fundamentaler Bedeutung ist, und der zur Beurteilung der Stimmung der Frommen im Exil wohl beachtet sein will. מְאַסְתִּים Perf. confidentiae in der Rede Gottes. Citiert wird der Vers fast wörtlich in III Mak 6 15. **45** Zum Bund mit den aus Ägypten Ausziehenden vgl. Dtn 29 24; im ganzen Priesterkodex heisst die Sinaioffenbarung sonst nirgends בְּרִית. Zu רִאשֹׁנִים vgl. zu Dtn 19 14, zu לְעֵינֵי הַגּוֹיִם Hes 5 8 20 9.

5) **26 46 Unterschrift**. Vgl. den Schluss der allg. Bem. בֵּינוֹ וּבֵין בְּנֵי י׳ weist auf die Doppelseitigkeit der בְּרִית (vgl. zu Dtn 4 13).

F. Nachtrag über Gelübde und Zehnten

Cap. 27.

Zur Analyse. „Das 27. Cap. ist mit Recht zum Lev gezogen, es will nach v. 34 auch noch zu den Befehlen am Sinai gehören, kommt aber freilich hinter 26 46 nach Thoresschluss. Es ist ganz und gar in der Weise des P gehalten und stammt wohl (doch s. die Bem. zu v. 30–33) von der Hand dessen, der Lev 17—26 in diesen aufnahm. Eine sprachliche Reminiscenz ist מָךְ v. 8, deutlicher jedoch die inhaltliche Anknüpfung. Die Verordnungen über die Ḳodaschim, hauptsächlich über die gelobten und lösbaren, enthalten gewissermassen einen kasuistischen Kommentar zu Cap. 22, mit besonderer Berücksichtigung des Einflusses des Jobeljahres (Cap. 25) auf die Lösung. Als Anhang werden zum Schluss die festen Abgaben der Priester behandelt, Erstgeburten (nicht Erstlinge), Zehnten von Feld und Herde." Bei dieser Beurteilung des Cap. durch WELLH. (Komp.[3] 172) wird es im Ganzen sein Bewenden haben. Mit Recht betont CARPENTER die Schwierigkeit des in diesem Stück wiederholt vorkommenden עֶרְכְּךָ (wofür HALÉVY Journ. asiat. Série IX, 1899 XIV, 548 עֶרְכֹּךְ sprechen will). Gegen die Beziehung des Suffixes auf Mose wendet er ein, dass für ihn als den Sprechenden diese Wendung nicht passe, dass v. 12^b selber eine andere Beziehung ausdrücke und diese wieder an v. 23 scheitere, wo zudem der Artikel neben dem Pronominalsuffix unmöglich ist. Da dieses nun in LXX nirgends ausgedrückt ist, vermutet er, es habe im ursprünglichen Text durchweg gefehlt und sei erst nachträglich zum Ausgleich mit 5 15 eingearbeitet, wobei der Glossator versäumt habe, v. 23 die letzte Spur der unpersönlichen Fassung zu tilgen. Für diese Vermutung könnte sprechen, dass man für die Einschaltung von v. 25 einen Glossator anzunehmen sowie so geneigt ist. (Vgl. zu v. 30–33).

I. Über Gelübde 27 1–29.

1) **27 2–8 Gelobung von Menschen** (vgl. Jdc 11 31 I Sam 1); freilich dass sie Jahwe hier nun nicht thatsächlich zu übergeben, sondern durch eine ihrem Wert entsprechende an das Heiligtum zu zahlende Summe (vgl. II Reg 12 5) zu lösen sind.

2 *Wenn jemand in feierlichem Gelübde* (zu יַפְלִא נֶדֶר vgl. zu 22 21) *Jahwe nach deiner Schätzung Menschen gelobt,* **3** *so sei deine Schätzung* . . . . Interessant sind nun diese Schätzungswerte, die nebenbei zeigen, wie ein

Durchschnittsanschlag allmählich auch bei den Israeliten durchgedrungen sein muss (vgl. zu Ex 21 31); den Massstab für die Schätzung scheint die Arbeitsfähigkeit abgegeben zu haben. Zu שֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ s. zu 5 15. **8** וְהֶעֱמִידוֹ, Subj. der Unvermögende, Obj. der Angelobte, so richtig Strack. Den Unvermögenden als Obj. zu nehmen und als Subj. „man" (Dillmann, Kautzsch), hat die Analogie von v. 11[b] gegen sich. Zu תַּשִּׂיג יַד s. zu 5 7.

2) **27 9–13 Gelobung von Vieh.** Man vergleicht das ver sacrum der Römer. Das Gesetz unterscheidet zwischen reinen opferbaren und unreinen nicht opferbaren Tieren. Was von jenen gelobt wird, **9**f. ist קֹדֶשׁ, d. h. dass es fortan allem profanen Gebrauche entzogen ist und ans Heiligtum kommt, — zu welchem Zwecke ist nicht gesagt. Man darf es nicht, etwa in eigennütziger Absicht, umtauschen, widrigenfalls beide Tiere „dem Heiligtum verfallen" sind (vgl. zu diesem Sinn von קֹדֶשׁ Dtn 22 9 Jos 6 19). **11**f. Das Unreine, nicht Opferbare (es können mit Fehlern behaftete Tiere sein, vgl. 22 20) hat der Priester nach seiner Qualität („zwischen gut und schlecht") abzuschätzen. הַכֹּהֵן soll Explikation des Suffixes von עֶרְכְּךָ sein, doch s. oben die allg. Bem. **13** Nach geschehener Schätzung kann der Eigentümer das betr. Tier um den Schätzungswert zu Gunsten des Heiligtumes verkaufen oder es um denselben Preis + 1/5 Zuschlag (vgl. 5 16 22 14) für sich selber zurückkaufen („lösen", vgl. v. 27). Auf demselben Princip beruht

3) **27 14f. die Weihung eines Hauses** und ebenso

4) **27 16–25 die Weihung von Äckern.** Dabei werden unterschieden:

a) **27 16–21 Äcker, die einer erblich besitzt.** Massstab der Schätzung ist die Aussaat, d. h. dass für ein Stück, wo 50 Chomer (חֹמֶר = assyr. *imeru*, im Pent. blos noch Num 11 32 = 364, 4 l) ausgesät werden, 50 Sekel (à 2 1/2 Mark) berechnet werden, und zwar **17** gilt diese Taxation, *wenn einer gleich vom Jobeljahre an sein Feld weiht,* also für eine volle Jobeljahrperiode (= 50 Jahre). Darnach fiele auf ein Jahr der äusserst niedrige Taxwert von 1 Sekel (pro 50 Chomer Aussaat). Vgl. dagg. II Reg 7 1; für die sonstige Wertschätzung von Grundstücken im AT s. II Sam 24 24 I Reg 16 24 Jer 32 9. **18** Geschieht die Weihung erst nach dem Jobeljahr, so modificiert sich die Taxation nach der Zahl der bis zum nächsten Jobeljahr restierenden Jahre; וְנִגְרַע *es wird* von der Schätzungssumme *in Abzug gebracht* (für jedes Jahr 1 Sekel pro 50 Chomer). Aus der Zahlung des betr. Betrages erwächst dem Besitzer aber noch nicht das Recht, vor dem nächsten Jobeljahre frei über sein Grundstück zu verfügen. Dazu muss er es **19** förmlich lösen, was wieder durch Aufzahlung von 1/5 geschieht. Umgeht er diesen Fünftel **20**, so verliert er wenn er es einem Andern verkauft, das Lösungsrecht (25 24), und **21** im Jobeljahre kehrt es nicht an ihn zurück (zu בְּצֵאתוֹ vgl. 25 28), sondern fällt dem Heiligtum anheim (קֹדֶשׁ wie v. 10) *wie ein dem Banne verfallenes Feld* (v. 28).

b) **27 22–25 Äcker, die einer nur gekauft hat.**

Hier fällt der v. 17 berücksichtigte Fall ausser Betracht, denn im Jobeljahr befindet sich überhaupt kein Feld in der Hand des Käufers; ferner ist von der Lösung nicht die Rede; natürlich, denn der den Acker weiht, ist nicht der ursprüngliche Besitzer, also steht ihm ein Lösungsrecht sowieso nicht zu. Endlich begreift sich die ausdrückliche

Forderung der Baarzahlung leicht daraus, dass der interimistische Besitzer von einem Tag auf den andern, sobald nur der ursprüngliche Eigentümer die Lösungssumme aufbrachte, zur Rückgabe des Grundstückes veranlasst werden konnte. Nach v. 24 scheint der Gelobende die Bewirtschaftung desselben auch nach der Weihung selber fortgesetzt zu haben.

23 Zu מִכְסָה, blos noch Ex 12 4, femin. von מֶכֶם (Num 31 28 37–41) vgl. assyr. *miksu* Abgabe, Zoll; zu הֶעֱרְכְּךָ s. die allg. Bem. oben, anders GES.-KAUTZSCH[26] § 127 i, DRIVER: עֶרְכְּךָ. Zu 25 s. zu Ex 30 13.

5) **27 26–29 Restriktionen zu den obigen Bestimmungen** (beachte אַךְ v. 26 28).

a) **27 26**f. Was Jahwe sowieso schon heilig ist, darf ihm nicht erst noch gelobt werden; das schliesst Weihung der Erstgeburt aus (vgl. Ex 34 19 13 2); wo diese aber unrein ist d. h. mit einem Makel behaftet u. dgl., ist, anders als früher (Ex 13 13 34 20), nach dem Princip von v. 13 zu verfahren.

b) **27 28**f. Was Jahwe als חֵרֶם geweiht wird, ist dem Heiligtum unter allen Umständen verfallen, d. h. dass es dafür keine Lösung giebt. חֵרֶם ist hier also eine feierlichere Art der Weihung, daher auch קֹדֶשׁ־קָדָשִׁים (s. zu 2 3) und als solches den Priestern zufallend (vgl. Hes 44 29 Num 18 14). In alter Zeit dagegen war חֵרֶם Bezeichnung der in verschiedenen Gradationen in der Kriegsführung üblichen Vernichtung des Feindes und seiner Beute zu Ehren Jahwes gewesen (vgl. NOWACK Arch. § 109 2). Diese seine blutige Bedeutung tritt wieder **29** hervor, *was von Menschen gebannt wird, darf nicht losgekauft, sondern muss getötet werden.*

Die Schwierigkeit, dass damit dem Einzelnen das Recht gegeben zu sein schien über Leben und Tod seines Mitmenschen zur Ehre Gottes zu verfügen, hat SAALSCHÜTZ (Mos. Recht 368ff.) und DILLMANN (vgl. auch NOWACK l. c. II 268 Anm 2; DRIVER in den Noten z. engl. Übers.) veranlasst, in v. 28f. zwei von einander zu unterscheidende Fälle zu sehen, in v. 28 die unwiderrufliche Weihung, die jedem seinem Eigentum gegenüber zustand, in v. 29 den durch das Gesetz selbst (Ex 22 19 Dtn 13 13ff.) oder eine gesetzliche Behörde ausgesprochenen Bannfluch über einen Menschen, der dessen Tötung unwiderruflich zur Folge hatte. Ob aber die Differenz von יַחֲרִם אִישׁ לַיהוָה einerseits und blosem יָחֳרַם (Pass.) andererseits für eine solche Scheidung massgebend ist, erscheint doch sehr fraglich. Dass schwer vereinbar sei, dass ein (NB. Jahwe!) Hinzurichtender קֹדֶשׁ קָדָשִׁים genannt werden könne, wäre blos richtig, wenn קֹדֶשׁ in erster Linie ethischer, nicht kultischer Begriff wäre. Dass ferner dem Num 18 14 aufgestellten Kanon seine Allgemeingültigkeit genommen wäre, macht gerade verständlich, warum von den in v. 28 aufgeführten möglichen Objekten des Bannes in v. 29 der Mensch herausgehoben und in Bezug auf ihn die besondere Bestimmung mitgeteilt wird. Ex 21 20f. hat man hier überhaupt aus dem Spiele zu lassen; denn das gewaltthätige Erschlagen eines Sklaven entfernt sich von der Erfüllung eines feierlichen, sicherlich kontrollierbaren Banngelübdes zu weit, als dass man auch nur das eine für das andere hätte ausgeben können. Dafür, dass ein Einzelner gelegentlich einmal ein solches ablegen konnte, ist Jdc 11 30f. (vgl. Mch 6 7 II Reg 3 27) Zeugnis. Natürlich musste die grausige Praxis mit der zunehmenden Erkenntnis des Wertes der Einzelexistenz (vgl. zu 24 17) gänzlich zurücktreten, und wenn unser Gesetz sie noch anerkennt, so trägt es den Stempel des künstlich Antiquierenden an der Stirn. Übrigens stand als Präservativ zwischen ihm und seiner Einführung in die Wirklichkeit immer noch die Macht einer Priesterschaft, in deren freien Willen ohne Zweifel die Annahme eines חֵרֶם gestellt war.

II. Über Zehnten 27 30–33. Z. Sache s. zu Dtn 14 22–29. **30** זֶרַע, anders als v. 16, = תְּבוּאַת זֶרַע Dtn 14 22. Das Extrem Mt 23 23 Lk 11 42.

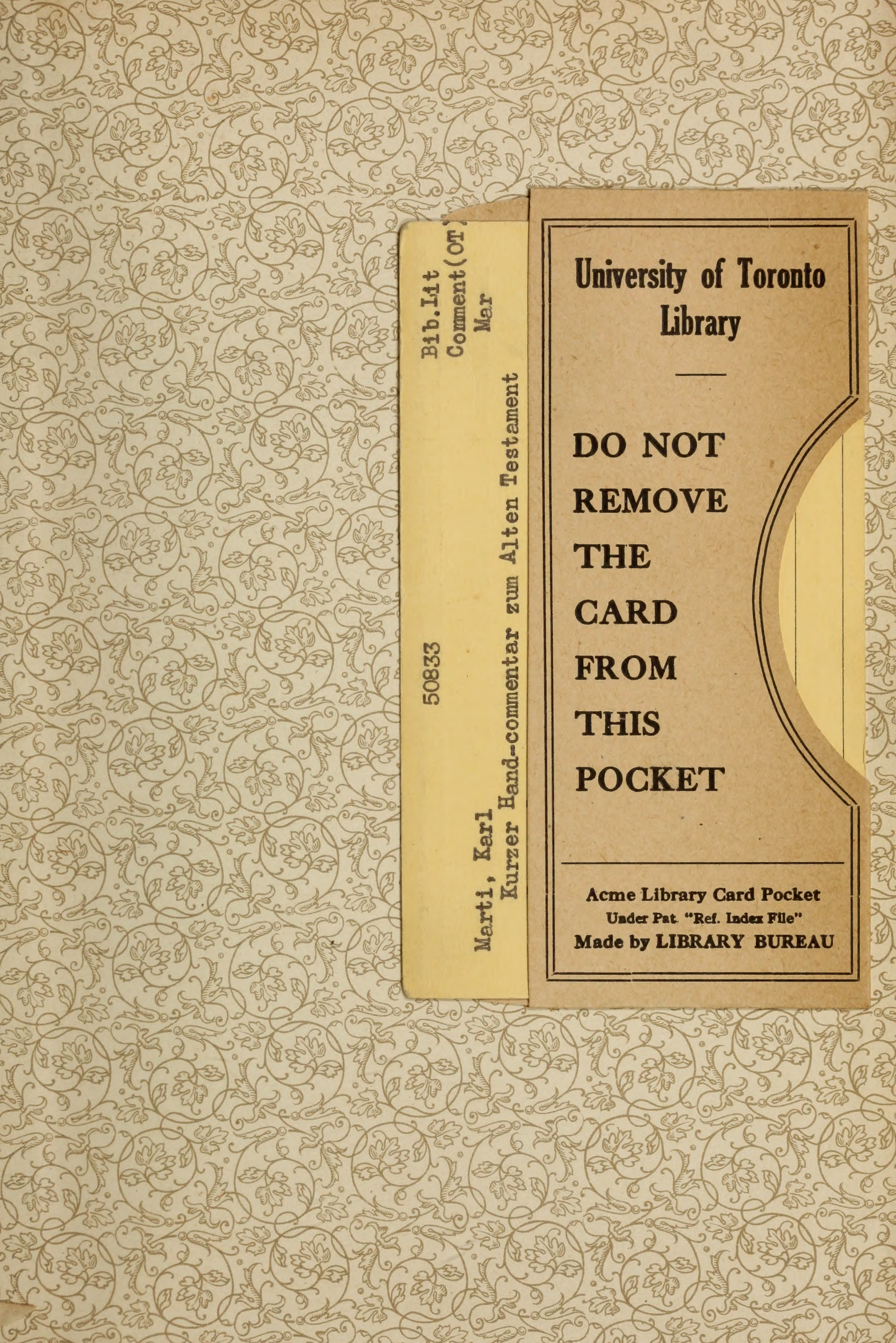
Zu **31** vgl. v. 13. **32** Zum Hindurchgehen unter dem Stab s. zu Hes 20 37; je das zehnte Tier, das hindurchgeht, soll Jahwe gehören, kein anderes **33**, vgl. v. 10.

Der Unterschied dieser Zehntenvorschrift den dtn'ischen gegenüber springt in die Augen. Dort (12 6 11 14 22–29 26 12–15) eine fröhliche Mahlzeit vor Jahwe, indem der Zehnte in natura bezw. sein Ersatz verzehrt wird, und in jedem dritten Jahr eine Liebesgabe an die Bedürftigen, hier eine Abgabe ans Heiligtum, nach Num 18 21–32 spec. an die Leviten, die davon ihrerseits wieder den Zehnten Aaron abzugeben haben. Ist das überhaupt der gleiche Zehnte? Die Tradition hat diese Frage verneint und zwei Zehnten nebeneinander angenommen, den Levitenzehnten und den Zehnten zur Opfermahlzeit resp. im dritten Jahre zur Gabe an die Bedürftigen. Ja, sie ist z. T. noch weiter gegangen und hat (Tob 1 6–8 Josephus Ant. IV 8, 22) für das dritte Jahr einen dritten selbständigen Zehnten postuliert. Das sind nutzlose Harmonisierungsversuche, während die Lösung der Schwierigkeit darin liegt, dass die verschiedenen Vorschriften die Praxis und die Anschauungen verschiedener Zeiten spiegeln. Die Zehntenmahlzeit entspricht der ganzen ältern Kultpraxis, die Abgabe des Zehnten der spätern Forderung kultischer „Leistungen", in denen sich zugleich die grössere Abhängigkeit der Laien von der Priesterschaft und die gesteigerte Fürsorge für letztere offenbart (vgl. R. Smith d. A. T. 363 Anm. 1). Aber freilich in einem wichtigen Punkt überbietet die vorliegende Vorschrift nicht blos die dtn'ischen sondern auch Num 18, in der Forderung des Viehzehnten. Diese, neben dem Gebot, dass schon die Erstgeburt Jahwe gehört, bedeutet eine Steigerung des praktisch Durchführbaren fast über die Grenzen der Durchführbarkeit hinaus. Die von Dillmann übernommene rabbinische Abschwächung, dass nur der Zehnte vom jährlichen Zuwachs gemeint sei, hat im Wortlaut keinen Anhalt. Es ist einfach anzuerkennen, dass wir mit dieser Zehntenvorschrift in einer Zeit stehen, wo die Gesetze nicht mehr aus dem Leben, sondern aus der Theorie und der Abstraktion herausgeboren wurden, wo man durch Ausspinnung der Fäden des einmal vorhandenen gesetzlichen Stoffes eine Logik schuf, die man der Welt der Thatsachen vergeblich aufzuzwingen suchte. Aber von solchen principiellen Erwägungen abgesehen, entscheidend ist, dass Neh 10 38–40 12 44–47 13 5 12 (vgl. auch Mal 3 8 10) von diesem Viehzehnten nichts weiss, sondern erst der Chronist (II 31 5f.), der sich's nicht anders denken kann, als dass der fromme König die ganze Gerechtigkeit des spätern Gesetzes erfüllt habe. Damit ist über diese Bestimmung betr. Viehzehnten das Urteil gesprochen, dass sie nachnehemianisch, d. h. später als Rp (s. zu Cap. 23, S. 79) ist. Die Frage ist blos, und sie ist kaum je abschliessend zu beantworten, ob wirklich nur vv. 32f. Novelle sind, oder ob sie nicht weitere Verse, und wie viele (doch schwerlich das ganze Cap.) mit sich in die spätere Zeit hinabziehen.

III. Unterschrift 27 34. Vgl. 26 46 und s. zu 7 38.

SACHREGISTER.




Bib.Lit
Comment(OT)
Mar
50833
Marti, Karl
Kurzer Hand-commentar zum Alten Testament
University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

